







مشكلات الديمقراطيّة

خالد العبيوي

nama-center.com

مشكلات
الديمقراطية



دراسات فكرية (٥)

مشكلات الديمقراطية

خالـد العبيـوي



مشكلات الديمقراطية
خالد العبيوي/ مؤلف من المغرب

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٥م

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر مركز نمـــاء».



بيروت - لبنـــان
هاتف: ٧٤٩٧٤٢ (٧١-٩٦١)

المملكة العربية السعودية - الرياض
هاتف: ٩٦٦٥٤٥٠٣٣٣٧٦
فاكس: ٩٦٦١٤٧٠٩١٨٩
ص.ب: ٢٣٠٨٢٥ الرياض ١١٣٢١

E-mail: info@nama-center.com

الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز نماء للبحوث والدراسات
عبيوي/ خالد
مشكلات الديمقراطية، خالد العبيوي
٣٤٤ ص. (دراسات فكرية؛ ٥)
ببليوغرافية: ٣٣١-٣٤٠
٢١,٥×١٤,٥ سم
١. فكر غربي. ٢. الديموقراطية. أ. العنوان. ب. السلسلة

ISBN: 978-614-431-840-9



فهرس المحتويات



مُقَدِّمَة

تشكل الدِّيمقراطية، بوصفها بناءً نظريًا ونظامًا اجتماعيًا، أهم إبداعات العقل السياسي الذي يتوخى تنظيم الأفراد داخل سياقات اجتماعية مختلفة رغم تعدد وتنوع منطلقاتهم وتوجهاتهم، كما ينشد العمل على تدبير اختلافاتهم من أجل بلوغ الغايات السامية للدولة، المتمثلة أساسًا في تحقيق العدالة وتحصيل الرفاهية للمواطنين. لكن هذه الدِّيمقراطية لا تسلم بدورها من مكر العقل الذي ابتكر الإيديولوجيا والوهم والعنف، أو من اليوطوبيا التي غالبا ما تنتج تصورات مبالغا فيها تضفي القداسة على الدِّيمقراطية نفسها. كما أنه كثيرا ما تخترق تلك الغايات أنماط من العقلانيات المختلفة والمتعارضة، وأشكال من النزعات اللاعقلانية التي تجبر العقل السياسي، بل العقول السياسية، على الاستسلام لمفارقات لا حصر لها عند تناول مفهوم «الدِّيمقراطية».

هذه الاختلافات والتباينات في التصورات والممارسات اللصيقة بالديمقراطية وضعت هذه الأخيرة في مأزق إشكالي، جعلت المهتمين بالشأن السياسي، سواء كانوا منظرين للسياسة أو ممارسين لها، يدركون الصعوبات التي تشكو منها الدِّيمقراطية،

لدرجة أمكننا الحديث عن «مشكلات الدِّيمقراطية».

ترجع أهمية تناول موضوع «مشكلات الدِّيمقراطية»، بالدرجة الأولى، إلى راهنية النقاش السياسي الذي يثيره هذا الموضوع سواء على المستوى النظري، وما يتعلق به من نتائج معرفية وإيديولوجية، أو على المستوى العملي وما يستتبعه من تحولات سياسية على الصعيدين المحلي والعالمي.

إن موضوع هذا الكتاب كما أتصوره يطرح إشكالات فلسفية، اعتبرت مناسبة لإثارة النقاش النقدي حول أفكار ذات الصلة بقضايا تتعلق بالدولة والديمقراطية والسلطة والحق والعدالة والحرية والمساواة والعنف ... في ارتباط بجهاز مفاهيمي ينتمي إلى الحقل الفلسفي السياسي، جهاز يغرف من معين الفلسفة السياسية الغنية بالمصطلحات والدلالات.

الكتاب هو أيضًا مناسبة للكشف عن مشكلات النظام الديمقراطي، خاصة وأن هذا النظام السياسي اعتبر على الدوام مشروعًا سياسيًا ينشد بناء نموذج الدولة العادلة. لهذا كان مَسعَانَا هو جمع شتات أفكار الفلاسفة حول الموضوع في إطار وحدة متكاملة تنظر إلى إشكاليات الدولة الدِّيمقراطية بوصفها إطارا عقلانيا يحقق غايات سياسية واجتماعية.

لاشك أن رهانات الديمقراطيين تأمل تحصيل ما يصبون إليه، لكن الدِّيمقراطية، على شاكلة أي نظام سياسي آخر، أفرزت انعطافات جعلت تصورات هؤلاء الديمقراطيين تزيغ عن المأمول،

بشكل لا يمنعنا من الإقرار بالقيمة التي أضافوها إلى حقل الفكر السياسي عند مساهمتهم في مناقشة القضايا المتعلقة بالدولة الدِّيمقراطية. لهذا أعتبر الكتاب مناسبة للكشف، من جهة، عن القيمة المضافة التي ثمنت الفكر السياسي الديمقراطي، وعن الانحرافات التي شكلت موضوعَ نقدنا لهذا الفكر من جهة أخرى.

نحن لا نستبعد أي تعقيب على الكتاب، يدرج هذا المنتوج الفكري السياسي ضمن خانة الكتب التي تجتر ما هو متداول، بدعوى أن الموضوع الذي يعالجه قد استنفد أغراضه واستهلك كفاية، لكن ما نطمح إليه هو إثارة الانتباه إلى مقاربة أخرى لمشكلات الدِّيمقراطية، هي بالأساس مقاربة فلسفية تتسم بحضور السؤال الفلسفي في صلب الإشكالية السياسية. إن المقاربة الفلسفية هي بلا ريب، شكل قليل التداول مقارنة مع المقاربتين السياسية والحقوقية ... التناول الفلسفي للديمقراطية لا يؤمن بالأفكار والممارسات السياسية الوهمية والخيالية، إنه يحتكم إلى العقل والمنطق، ويظل لصيق الواقع والممارسة، إنه يشك ويسائل ويقارن وينتقد ... وربما يتقرح إمكانات لمعالجة مشكلات سياسية مطروحة، لكن ليس بهدف إيجاد حلول نهائية لها.

إن حاجتنا للدرس الفلسفي الذي قدمه فلاسفة السياسة وهم يتناولون «مشكلات الدِّيمقراطية»، يعد دافعا حفَّزنا على اختيار موضوع هذا الكتاب. فما أحوجنا بالفعل، نحن العرب، إلى الفلسفة النقدية في المجال السياسي، خصوصا ونحن نطرح قضايا

سياسية راهنة، دون أن يمنعنا ذلك من محاورة التراث الفلسفي السياسي في هذا الصدد.

ختامًا أقول إنني اعتمدت منهجية في الكتابة تأرجحت بين التحليل والنقد، بالاستناد إلى الدراسة التاريخية أحيانًا والدراسة المقارِنة أحيانا أخرى. فبعدما عكفت على قراءة المتن الفلسفي السياسي لأبرز فلاسفة السياسة من أجل وضع اليد على عناصر فلسفاتهم، قُمت بتصنيفها وترتيبها ليس بهدف عرضها فحسب، بل استلزم الأمر تجاوز ذلك إلى الدراسة النقدية لتلك الفلسفات؛ بالاستناد تارة إلى المقاربة التاريخية كلما دعت الضرورة لرد فكرة إلى أصلها أو بيان تطورها التاريخي، بشكل يساعدني على تتبع مسارات تلك الفكرة أو ذلك المفهوم، بدءًا من الفلسفة اليونانية إلى الحقبة المعاصرة، مرورا بمجموعة من المحطات التاريخية؛ وباللجوء تارة أخرى إلى الدراسة المقارنة، التي تقارن بين أفكار فلاسفة سياسيين تناولوا نفس الإشكالات.

هكذا فإن الاطلاع على محتويات هذا الكتاب يشكل بلا ريب مناسبة لتوسيع دائرة النقاش حول أهم القضايا المطروحة على «الدِّيمقراطية». إذ نأمل أن ينتقل هذا النقاش من المجالات الضيقة لحوارات السياسيين والأكاديميين إلى النقاش العمومي، مساهمة منا في خلق الوعي لدى جميع المواطنين دون استثناء، والتأسيس لتقاليد سياسية تجعل العرب ينخرطون بفعالية في إنتاج الفكر السياسي، والمضي قُدَمًا نحو ممارسته بشكل واعٍ وفعال.

الفصل الأول

الدِّيمقراطية (تاريخ وتصنيفات)

تروج معظم القواميس اللغوية والكتب القانونية والسياسية والفلسفية لعبارة أن الدِّيمقراطية هي «حكم الشعب». ربما كان الأمر مقبولا لغويا، على اعتبار أن الدِّيمقراطية لفظة مشتقة من الأصل اليوناني الذي يجعلها مركبة من كلمتين؛ (demos) وتعني «عامة الناس»، و(kratia) أي «الحكم»، ومنها يكون معنى الكلمة حكم عامة الناس، أي حكم الشعب. لكن على المستوى السياسي والفلسفي، فإن المفهوم يحتاج إلى توضيح، رفعا لأي لبس أو مغالطات فكرية ذات آثار سياسية.

إن وفرة الكتابات حول دلالات الدِّيمقراطية وتاريخيتها، جعل مفهوم الدِّيمقراطية يشهد اليوم سيولة غير مسبوقة، وضعت الباحثين في مأزق إشكالي حقيقي وقلق معرفي لا محيد عنه، أفرزت ذلك كله متاهات نتيجة تعددية تعاريف الدِّيمقراطية واختلاف خصائصها. فكلمة الدِّيمقراطية أصبحت من أكثر الكلمات غموضا وشيوعًا، بل تحولت إلى مفهوم إشكالي، يقول بياشلي (Jean BEACHLER)، بسبب تعددية التعاريف

وغموضها، وبسبب اختلاف التأويلات، فأمست تبعًا لذلك فاقدة المعنى وبدون محتوى واضح المعالم[١].

هل نتجنب الخوض في التعاريف والبحث عن ما يميز الدِّيمقراطية عن غيرها من الأنظمة السياسية غير الدِّيمقراطية (الاستبدادية مثلًا) أم أن الأمر لا يعفي الباحث من الخوض في معاني المفهوم بشكل يجعلنا نضع الأصبع على أهم الإشكالات الفلسفية المرتبطة بمفهوم الدِّيمقراطية وتاريخيته؟

إنها مناسبة للغوص في أعماق دلالات المفهوم، مادام المعنى الاشتقاقي للفظ لا يحل المشكل، ولا البحث عن معيار لتمييز الدِّيمقراطية عن غيرها يفي بالغرض. لا بد إذن من ركوب هذه المغامرة المحفوفة بالمخاطر من أجل تبيان ما المقصود بمفهوم الدِّيمقراطية، وإن اختلفت معانيه وخصائصه تاريخيًا.

١- الدِّيمقراطية بين التاريخين الواقعي والنظري:

١-١- التاريخ الواقعي:

تؤكد العديد من كتب تاريخ الفكر السياسي، كتب يضيق المجال لسردها، على أن الأصل التاريخي للديمقراطية هو مدينة أثينا في القرن الخامس قبل الميلاد. والمؤشر الأول الذي يدل على هذا القول هو أن كلمة «ديمقراطية» لفظة إغريقية تعني حكم عامة الناس أو الشعب[٢]. فانطلقت الدِّيمقراطية، بوصفها نظامًا

---

(١) BEACHLER Jean، Démocraties̃ Calmann-Lévy, Paris, 1958, p. 13.

(٢) كلمة ديمقراطية (Démocratiè في اللغة الإغريقية (demokratia) تشير إلى أن =

سياسيًا للحكم، من «الدِّيمقراطية المباشرة» في أثينا حيث يشارك المواطنون في اتخاذ القرارات التي تهم الشأن العمومي للمدينة بشكل مباشر دون وساطة، إلى «الدِّيمقراطية التمثيلية»، وهي الشكل المتطور للديمقراطية المباشرة. حيث لم يعد بالإمكان ضمان وتفعيل مشاركة الجميع مشاركة جماعية لاعتبارات ديموغرافية وجغرافية وسياسية أيضًا. مما اقتضى من الفكر والممارسة السياسيين ابتكار نموذج جديد للديمقراطية اصطلح على تسميته بالديمقراطية التمثيلية، يستلزم انتخاب نواب من طرف المواطنين عبر الاقتراع العام، نواب يتولون تمثيل هؤلاء المواطنين في المؤسسات السياسية. وقد عرفت العديد من دول العالم، خاصة الأوروبية منها، هذا الشكل من الدِّيمقراطية منذ القرن الثامن عشر. عقب انتشار الأفكار الداعمة لقيم حقوق الإنسان التي نشأت مع فلاسفة التنوير (هوبز HOBBES ولوك LOCKE وروسو ROUSSEAU وكانط KANT . . .).

إلى أي حد تعكس هذه المعطيات التاريخية حقيقة التاريخ السياسي الواقعي للديمقراطية؟ ديمقراطية لم تبرح جغرافية أوروبا،

= الحكم يمارس من قبل الشعب.

يقول أبراهام لينكولن، (Abraham Lincoln- ١٨٦٥ -١٨٠٩) الرئيس الأمريكي السابق، في عبارة شهيرة: «الدِّيمقراطية هي حكم الشعب من طرف الشعب ومن أجل الشعب».

ARADANT Philippe, in ***Institutions politiques et droit constitutionnel***, GDJ, Paris, 12 édition, 2000, p. 152.

ذات الأصل اليوناني والامتدادات في الدول الأوروبية الغربية؟ كيف تعامل فلاسفة السياسة مع هذه المعطيات؟ هل تناولوها بمنطق الشك والتساؤل والفحص النقدي المعهود فيهم أم تقبلوها بوصفها حقائق تاريخية مع ما يحمله هذا التقبل من خلفيات فكرية بل وإيديولوجية أيضًا؟

١-١-١- الأصل اليوناني: الدِّيمقراطية المباشرة

اعتبر مؤرخو السياسة مدينة أثينا هي منشأ الدِّيمقراطية ومهدها الأول. فقد مثلت هذه المدينة بالفعل «معجزة» تاريخية، ساهمت في حدوثها عدة شروط، حصرها كارل بوبر في عاملين اثنين: المناخ الثقافي ومناخ الحريات.

يشهد العامل الأول، حسب بوبر، على حركية ثقافية لا نظير لها، عرفتها أثينا بين القرنين السادس والرابع قبل الميلاد، بشهادات معظم المؤرخين للحضارات القديمة. حيث انطلقت الحركة الثقافية، المشار إليها، من ملاحم هوميروس (HOMERE) التي كانت موجودة في بلاد الإغريق، لفترة بلغت ثلاثمائة سنة قبل أن تجمع وتدون لأول مرة، ثم تعرض للبيع للجمهور نحو عام ٥٥٠ قبل الميلاد[١]. كانت تنسخ أشعار هوميروس، المتواجدة آنذاك، على أيدي العبيد القادرين على القيام

(١) بوبر، *بحثا عن عالم أفضل*، ترجمة أحمد مستجير، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٩، ص١٢٩.

بهذه المهام (مهام ما يعرف اليوم بدور النشر). وانتشرت الكتابة خاصة مع توفر المادة الضرورية لها (ورق البردي المستورد من مصر). هكذا امتازت فترة القرن الخامس قبل الميلاد، يتابع بوبر، بعمومية القراءة والكتابة، وازدياد عدد من الكتاب والمؤرخين والسياسيين والفلاسفة والعلماء والرياضيين. وهذا ما جعل أثينا تعرف سوقا للكتب لا مثيل له، كما يزعم بوبر[١]؛ سوقا ضم أشعار هوميروس والتمثيليات الدرامية وكتبًا أخرى، بمبادرة من حاكم أثينا بيزيستراتوس (PESISTRATUS) الذي اتخذ من نشر الكتب هواية له، وبهذا أصبح مُنشئ ومدير مؤسسة للدولة يمكن تشبيهها بهيئة الكتاب. لم تعمر هذه المؤسسة بعده، لكن نتائجها الثقافية صمدت، وأثبتت أن لها أهمية لا تُحد كما يقول بوبر. إذ عرفت أثينا إذن، يضيف هذا الأخير، سوقًا للكتاب روج لمثقفين أمثال هوميروس وهزيود (HESIOD) وبندار (PINDAR) وإيسخيلوس (AESCHYLUS) وغيرهم من الشعراء، وكذا أناكساغوراس الكبير (ANAXAGORAS) وهيرودوت (HERODOTE) وآخرون[٢].

كانت القراءة والكتابة إحدى شروط المواطنة الأثينية، صاحبها شيوع نشر الكتب في أصناف مختلفة من المعارف

---

(١) POPPER, ***Etat Paternaliste et Etat minimal***, Trad.C. Verdan-Moser, Ed. de l'Air, Paris, 1997. p. 27-29.

(٢) بوبر، ***بحثا عن عالم أفضل***، مرجع سابق، ص ١٢٩-١٣٠.

وتسويقها. وهذا ما دفع المؤرخين إلى اعتبار مدينة أثينا معجزة مذهلة وساحرة، والسر وراء هذا الإعجاز الحضاري الذي دفع الأثينيين إلى ابتكار الأدب والفنون والفلسفة والعلم والديمقراطية في حقبة قصيرة لم تتجاوز مائة عام، هو أن بلاد الإغريق كانت ملتقى الحضارات الغربية والمشرقية، بحكم موقعها الجغرافي وانفتاحها تجاريا واقتصاديا على البلدان المجاورة. فعندما تحتك ثقافتان مختلفتان أو أكثر، يدرك الناس أن التاريخ من صنع البشر، وأن ثقافتهم التي سلموا بها منذ زمان طويل ليست فطرية أو قدرا إلهيا، أو هي الثقافة الوحيدة الممكنة، وهذا ما يجعلهم ينفتحون على الآخرين، على عالم جديد من الاحتمالات والإمكانات الجديدة، ويعيشون معها حالات من التفاعل والتجاذب، وهذا لعب بالتأكيد دورا هاما في التاريخ الإغريقي. أجواء مثل هذه لا يمكن أن تنشأ، في نظر بوبر، إلا في ظل مناخ من الحريات الذي بدأ يتوطد تاريخيا، حسب الفيلسوف، منذ طرد الطاغية «هيبياس» (HIPIAS) من أثينا سنة ٥١٠ ق.م، وتأسيس الدِّيمقراطية على يد رجل الدولة بريكلس (PERICLES)[١]. لا يمكن أن نسلم إذن باستقلالية هذا التراث الثقافي الذي وصفه بوبر بالخارق للعادة، عن الحدث السياسي الذي عرفته أثينا والمتمثل في إنشاء ديمقراطية فتية[٢].

(١) بريكلس (٤٩٥-٤٢٥) ق.م: سياسي يوناني وقائد ديمقراطي، حكم أثينا بين سنتي ٤٤٩ و٤٣٢ قبل الميلاد.

(٢) POPPER, Etat Paternaliste et Etat minimal, op. cit, pp. 30-31.

في السياق نفسه يعتبر جان جاك شوفاليه (Jacques-Jean CHEVALIER) في كتابه «تاريخ الفكر السياسي» أن انتصار الدِّيمقراطية في أثينا تحقق بفضل مناخ الحريات الذي كانت تنعم به هذه المدينة. فالديمقراطية لا يمكنها أن تستند، حسب الكاتب، على قاعدة التقاليد الموروثة وغير المبررة، وإنما ترتكز على الفكر الحر والمناقشات السياسية الحرة[١]. لهذا اعتبرت أثينا ليست فقط مهد النظام الديمقراطي، بل أيضًا منبع أول فكر سياسي جديد بأن يحمل اسم «السياسة». ذلك أن كلمة «سياسة» (politique) مشتقة من الكلمة اليونانية (polis) التي تعني المدينة. إن نظام المدينة اليونانية هو بمثابة مجتمع سياسي مؤسس على الحريات، مما جعله يحتضن العديد من الأفكار السياسية، بفضل ما تمتع به اليونانيون من ملكة عقلانية عجيبة، سمحت بظهور أدب سياسي عالمي متمثل في أعمال أفلاطون وأرسطو وغيرهما[٢].

وردت في كتاب ثيوسيديد (THUCYDIDE)[٣] خطبة لبريكلس[٤] يذكر فيها خصائص الدِّيمقراطية في أثينا، باعتبارها

---

(١) جان جاك شوفاليه، *تاريخ الفكر السياسي*، ترجمة محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، ١٩٨٥، ص ١٦.

(٢) نفس المرجع، ص ١٤.

(٣) ثيوسديد (٤٦٠-٣٩٥) ق.م: مؤرخ يوناني اشتهر بكتابه «تاريخ حرب البلوبونيز» التي انطلقت سنة ٤٣١ ق.م.

(٤) بلغت الدِّيمقراطية الأثينية ذروتها في عهد حكومة بريكليس (sوriclىP) بين سنتي =

نظامًا يعمل لفائدة الأكثرية من المواطنين، يرتكز على المساواة والحرية. مساواة الجميع أمام القانون، ومساواتهم أيضًا في المشاركة في تسيير الشؤون العامة للمدينة. أما الحرية فتتجلى في غياب الإكراه، وهي بالتالي ليست مجرد القدرة على الفعل، بل إن ممارسة الحرية السياسية أمر إلزامي. فالشخص الذي لا يهتم بشؤون المدينة شخص غير نافع، وبالتالي غير جدير بلقب مواطن. ما كانت تنعم به مدينة أثينا من فضائل النظام الديمقراطي، كان ذلك سببا، حسب بريكلس، في انهزامها في الحرب ضد إسبرطة الأوليغارشية. ذلك أنه في الوقت الذي كانت فيه أثينا تسمح لمواطنيها بالنقاش الحر والتمتع بالتسليات من خلال المباريات الرياضية والأعياد الدينية والمنشآت الفاخرة والاستفادة من الخيرات، كانت إسبرطة تُخضع رعاياها لتدريب مضن منذ نعومة أظفارهم لكي تجعل منهم رجالًا شجعانًا. وهي تُحضِّر للحرب بعناية فائقة مستخدمة في ذلك مختلف الحيل وأساليب الدهاء والقوة، لكنها في المقابل تحرم مواطنيها من فرص التمتع بأوقات الفراغ واللهو، كما تحرمهم من حقهم في المناقشة وإبداء الرأي[١].

= ٤٤٩ و٤٣٢ قبل الميلاد. واستمر الحكم الديمقراطي لمدة قرنين. قبل الحرب البيلوبونيزية بين أثينا واسبرطة، التي وضعت حدا لهذا النظام السياسي.

(١) THUCYDIDE, ***La guerre du Péoponnése***, Trad. J. Voilquin, Ed. Flammarion, Paris, 1966, pp. 34-47.

يمكن حصر الدِّيمقراطية الأثينية، كما تناولها بريكلس، في ثلاثة مبادئ أساسية، وهي: مبدأ المساواة أمام القانون، ومبدأ المشاركة في الشؤون العامة، وأخيرًا مبدأ الحرية. فبخصوص فكرة المساواة أمام القانون، وجد بريكلس أفضل آلية لتحقيق ذلك هو إشراك جميع المواطنين، بشكل متساو، في تدبير أمور المدينة، حتى ولو اقتضى الأمر في كثير من الأحيان اللجوء إلى القرعة في اختيار القضاة أو نحوهم. ونلاحظ أيضًا في ديمقراطية بريكلس تركيزه على ربط المواطنة بالمشاركة السياسية. ولعل الشكل الأكثر وضوحا في الدِّيمقراطية عنده، أن الرجل الذي لا يهتم بالشؤون العامة لمدينته ليس مواطنا نافعا. وأخيرًا لا تعني الحرية، حسب بريكلس، التملص من القوانين، بقدر ما تعني القدرة على الفعل على المستوى السياسي، والتمتع بفضاءات للحريات في المجالات الاجتماعية العامة.

إن هذا النمط من الدِّيمقراطية المباشرة الذي يزاول، من خلاله، الناس السلطة السياسية بشكل مباشر من دون وساطة الممثلين، تحقق تاريخيًا كما رأينا في مدينة أثينا لاعتبارات اجتماعية ومكانية وسكانية. . .نظرا لسهولة تجمع سكان أثينا في مكان واحد (الأغورا-Agora)، وممارسة التصويت المباشر على القرارات السياسية. هذا إذا علمنا أن نصف عدد السكان تقريبًا من النساء غير مسموح لهم بالمشاركة السياسية، بالإضافة إلى الأطفال والعبيد والأجانب المقيمين. فقط الرجال الراشدين الأحرار من

السكان الأصليين لأثينا من لهم الحق في المشاركة[1].

كان نظام مدينة أثينا، حسب دولاكمباني (Christian DELACAMPAGNE)، بمثابة دولة مستقلة، لا تشتمل إلا على عدد محدود من السكان، يجتمعون هم أنفسهم في مجال ترابي ضيق. وهذا ما سمح بممارسة الدِّيمقراطية المباشرة، طالما أن المواطنين مدعوون للاجتماع باستمرار في مكان عام واحد (الساحة العمومية)، للمناقشة جماعة قضايا الصالح العام، بعدها يتوجهون إلى التصويت من أجل إصدار قوانين أو اتخاذ قرارات تهم مصيرهم المشترك. إن التصويت، يضيف الكاتب، يرتكز على مبدأ المساواة الحسابية (égalité arithmétique)، بمعنى أن كل مواطن يساوي صوتًا واحدًا. إنه تبعا لذلك، قيمة أساسية بالنسبة للمدينة الدِّيمقراطية التي يسود فيها مبدأ المساواة في الحقوق السياسية (isonomia) بالنسبة لجميع الرجال «الأحرار». أما بالنسبة للقوانين والقرارات، يواصل دولاكمباني، فإن تطبيقها كان متروكًا لموظفين يتحملون المسؤولية، يتم اختيارهم عمومًا بالقرعة لفترة جد قصيرة، تتراوح بين بضعة أشهر ويوم واحد، مما يعني أن كل مواطن له حظوظ وافرة في ممارسة وظيفة تنفيذية أو قضائية على الأقل مرة واحدة في حياته[2].

---

(١) HOLEINDRE, J.V et autres ،***La Démocratie histoire théories pPratiques***, Ed. Sciences humaines; Auxerre, 2010, p 27.

(٢) DELACAMPAGNE Christian, ***La philosophie politique aujourd'hui***, Ed. Seuil, Paris, 2001. p. 81

الدِّيمقراطية المباشرة اليوم غير ممكنة التطبيق، لأن الدولة حاليا ليست مدينة، بل هي مجمل المجال الترابي للبلد. وهذا معناه شَسَاعَة المكان، زد على ذلك أن عدد السكان الذي يغطي مجموع الوطن من المستحيل تجميعه في مكان واحد. حيث استلزم الأمر إبداع صنف جديد من الدِّيمقراطية، يختار من خلاله الشعب من يمثلهم في اتخاذ القرارات السياسية. سمي هذا النوع الأخير بالديمقراطية التمثيلية.

لقد عمد المؤرخون للنظام الديمقراطي إلى ربط هذا النظام بأثينا، واعتبار هذه المدينة بمثابة البداية التأسيسية للديمقراطية، لمجموعة من الاعتبارات تم ذكرها. هل بالفعل تشكل أثينا الفضاء المكاني والإيقاع الزماني لميلاد التجربة والفكر الديمقراطيين؟ إن هذا السؤال لا يخلو من إشكالات ومفارقات، خاصة عندما يعمل هؤلاء المؤرخون والمفكرون والسياسيون إلى اختزال كل تجربة إنسانية فذة في ما يسمونه «العبقرية الغربية»، الفلسفة والعلم والعقلانية والديمقراطية ... إنه شكل صارخ للتماهي مع الذات المتركزة حول الغرب. التجربة الدِّيمقراطية الأولى كانت قبلتها اليونان البلد الأوروبي حيث «الدِّيمقراطية المباشرة»، والتجربة الثانية هي أيضًا أوروبية. الدِّيمقراطية في ثوب جديد، وبنعت جديد اسمه «الدِّيمقراطية التمثيلية». الأولى ظهرت في القرن الخامس قبل الميلاد، يقول روبير دال (Robert DAHL) واستمرت أكثر من قرنين من الزمان، ثم اختفت لتعود من جديد إبان الثورة الفرنسية

سنة ١٧٨٩[1]. وما أعقبت هذه الثورة من إصلاحات سياسية إلى حدود القرن ١٩، حيث انتعشت الدِّيمقراطية من خلال العديد من الأفكار لمفكرين سياسيين وفلاسفة أمثال مونتسكيو وروسو وطوكفيل ... خاصةً وأن دولا عرفت الدِّيمقراطية الحديثة منذ القرن ١٨ في الولايات المتحدة الأمريكية وفرنسا وبريطانيا.

١-١-٢- الدِّيمقراطية الغربية الحديثة: الدِّيمقراطية التمثيلية

اعتبر المهتمون بالديمقراطية أن التجربة اليونانية الأولى في تأسيس الدِّيمقراطية تكررت مرة ثانية في أوروبا بعد مرور ألفي عام، إبان الثورة الأوروبية الحديثة؛ فالتجربتان معًا (اليونانية القديمة والأوروبية الحديثة) تتشابهان على مستوى الحركة الثقافية ومناخ الحريات. لكن يبدو أن الفرق الهام بين الدِّيمقراطية الأثينية والديمقراطية الأوروبية الحديثة، هي أن الدِّيمقراطية الأولى هي ديمقراطية مباشرة (démocratie directe) وجدت تجلياتها في فضاءات مدينة أثينا، استعصى تطبيقها حاليا لأسباب متعددة، منها ما يرجع لعوامل جغرافية وديموغرافية كاتساع مساحات البلدان وارتفاع عدد سكانها، مما يجعلنا نجزم اليوم بصعوبة ضمان مشاركات الجميع، أو على الأقل الجزء الكبير منهم، في تدبير القضايا السياسية. فضلًا عن عوامل أخرى مرتبطة بتعقد الممارسة السياسية وما تقتضيه من الكفاءة والتخصص والتفرغ والحافزية ...

---

(١) DAHL Robert, ***De la démocratie***, Trad. Monique Berry, Nouveaux Horizons, Paris, 2001, p. 10.

حيث استلزم من المواطنين اختيار من ينوبون عنهم ويمثلونهم في المؤسسات السياسية، وهو ما أفرز في تاريخ الدِّيمقراطية، نمط جديد سمي بالديمقراطية التمثيلية (démocratie représentative).

وما مكن لهذا النظام السياسي في الغرب المعاصر وضمن له النجاح، خاصة في القرن العشرين، هو سقوط أنظمة استبدادية بعد الحرب العالمية الثانية، كالفاشية في إيطاليا والنازية في ألمانيا، ونظام فرانكو في إسبانيا، وغير ذلك. بحيث لم تعد هذه الديكتاتوريات قادرة على معاداة الدِّيمقراطية، كما كان الأمر حاصلًا في ثلاثينيات من القرن المذكور، الفترة التاريخية التي شكلت انتكاسة شديدة للتوجه الديمقراطي. عمق ذلك بروز الديكتاتورية الشيوعية التي سادت معظم دول المعسكر الشرقي. وبعدما كان معظم المهتمين بالمجال السياسي يتحدثون بعبارات تشاؤمية عن خريف الدِّيمقراطية أو ربما نهايتها، لكن بعد انهيار تلك الديكتاتوريات وانتهاء الحرب الباردة عادت الدِّيمقراطية أكثر قوة، عبر حركات حقوق الإنسان والديمقراطية، تطرح قضايا من قبيل: سيادة القانون، الفصل بين السلطات، التداول على السلطة، الشفافية، المشاركة المكثفة، الحقوق والحريات، احترام الأقليات، ربط المسؤولية بالمحاسبة ... فهذا النجاح غير المسبوق للديمقراطية في الغرب، جعل المتتبعين يأخذون تنبؤات **فرانسيس فوكوياما** (Francis FUKUYAMA)، حول حتمية

انتصار الليبرالية وما تحمله معها من قيم ديمقراطية، محمل الجد[١].

لا يمكن بأي حال من الأحوال أن نجعل من الدِّيمقراطية الأثينية امتدادا للديمقراطية الغربية المعاصرة، ذلك لأن لكل تجربة منهما فرادتها وخصوصيتها، ولا يمكن بتاتا اختزالها إلى هذه التصورات التبسيطية. فسياسيا، يقول فريق من الباحثين، تعتبر أوروبا ليست فقط ابنة المدينة اليونانية، بل هي وليدة الجمهورية الرومانية أيضًا، حيث أن التجارب السياسية اليونانية والرومانية لا زالت حية إلى يومنا هذا، ليس فقط باعتبارها عناصر تاريخية بل أيضًا بوصفها مصادر نظرية من أجل التفكير في الممارسات السياسية الراهنة. فإذا كانت التجربة الأثينية مدت الدِّيمقراطية اليوم بمفاهيم الحرية والمشاركة (مشاركة المواطنين في الحياة السياسية . . .)، فإن التجربة الرومانية كان لها الفضل في شيوع مفاهيم، مثل القانون والمساواة والمواطنة . .[٢].

لم يكن تاريخ الدِّيمقراطية أبدًا خطيا يسير في اتجاه تطوري أحادي الاتجاه من أثينا إلى أوروبا الغربية، اتجاه نحو الأفضل (من الأدنى إلى الأعلى)، إن تصورات مماثلة، هي نتاج لمواقف

---

(١) FUKUYAMA Francis ، *La fin de l'histoire et le dernier homme*، Trad. Canal Denis-Armand, Flammarion, Pari, 1992.

(٢) HOLEINDRE، J.V et autres, *La Démocratie histoire théories pratiques*, op. cit, p. 8.

تاريخانية تطورية تبسيطية واختزالية، غالبا ما يسقط فيها التاريخانيون عند عرض أفكارهم التاريخية حول الدِّيمقراطية. وجعلها ملازمة للغرب، دون أن يكلفوا أنفسهم عناء البحث عن جذور أخرى غير غربية، أو عن امتدادات مستقبلية مجانبة للعالم الغربي؛ إنها نزعة تاريخانية، بل وعرقية أيضًا. لأن لا أحد يستطيع التنبؤ بالمستقبل، ولصالح الغرب فقط.

لا شك أن فكرة التطور ملازمة لمفهوم التاريخ، فالتاريخ كسيرورة وسلسلة من الأحداث المتعاقبة يدفع إلى طرح سؤال إشكالي ينصب أساسًا على طبيعة هذا التطور ووتيرته، أي تحديد ما إذا كانت حركة التاريخ تتم بشكل منفصل في اتجاه تطوري خطي أم يتحقق عبر طفرات وفي اتجاهات مختلفة.

ما هو إذن المنطق الذي يحكم حركة التاريخ السياسي؟ هل منطق التاريخ يحكمه التقدم أم التكرار؟ هل حركة التاريخ تسير في اتجاه خطي تطوري بشكل حتمي متصل لا نهائي أم بشكل منفصل عبارة عن طفرات وتكرارات وانعطافات ومنعرجات وفي اتجاهات مختلفة غير ضرورية؟

عادة ما ننظر إلى الدِّيمقراطية بوصفها النظام السياسي للحكم الذي لم يغادر جغرافية أوروبا، مما جعل معظم المؤرخين يعتبرون الدِّيمقراطية الغربية اليوم امتدادا راقيا لديمقراطية أثينا. فرغم مشاهد الحروب والأزمات التي يعرفها تاريخ أوروبا، فهي ليست سوى انتكاسات سطحية لا تمنع التقدم العميق والخفي للديمقراطية

الغربية. إن تقدم الدِّيمقراطية، وفق هذا الطرح، أصبح ضروريا وحتميا يفرض وجود غائية وقصدية صريحة وواضحة. إنها تصورات تاريخانية، لكنها لا تخلو من مواقف إيديولوجية، صريحة أو مضمرة، وربما عرقية أيضًا بتعبيرات كلود ليفي ستروس (Strauss-Claude Lévi) عندما ينحرف التاريخ إلى خدمة عرق معين[١]. ما يثير الاستغراب إلى تصورات بعض المؤرخين للديمقراطية، هو نظرتهم التطورية التي تجعل التاريخ الديمقراطي الغربي يتقدم دائمًا نحو الأفضل في اتجاه تصاعدي. وهذا الموقف من شأنه أن يجعل شرط التطور والرقي هو اتباع نفس المسار الخطي للمجتمعات الغربية، وكأن هناك سلما لتصنيف وترتيب درجة تقدم المجتمعات السياسية. مما يسيء لا محالة إلى الأفكار الداعية إلى ضرورة احترام الاختلاف الثقافي والمسارات المتنوعة للمجموعات البشرية، بعيدًا عن كل أشكال التبعية والهيمنة التي تُفرض على المجتمعات المسماة «لا ديمقراطية».

الدِّيمقراطية ليست أفكارا أو ممارسات سياسية متراكمة خطية تسير في اتجاه متواصل لانهائي حتمي وتطوري، وفق سيرورات تطورية محددة وضرورية، بل إن تاريخ الدِّيمقراطية هو أيضًا تاريخ انعطافات وانقطاعات وتكرارات ومسارات مختلفة تبعًا للخصوصيات الاجتماعية والثقافية. لهذا نقول إن تاريخ الدِّيمقراطية يرفض وجود غائية تاريخية ضرورية ترسم للسيرورة

(١) LEVI-STRAUSS Claude, ***Race et histoire***, Gallimard, Paris, 2009.

التاريخية مسارها المحدد سلفًا بهذه الغائية.

إن انتصارات الدِّيمقراطية، وما تسوقه لنا بعض الأفكار الفلسفية، لا يجعلنا، بأي حال من الأحوال، نغفل الإخفاقات التي صاحبت الدِّيمقراطية في تدبير العديد من القضايا السياسية خلال العصر الراهن، ذلك أن مطلع القرن الواحد والعشرين، كما لاحظ المهتمون بالمسألة الدِّيمقراطية، شكل تراجعا فعليا للديمقراطية في العديد من بقاع العالم. خاصة بعد أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١، وما تلاها من الحرب في أفغانستان والعراق، مما أساء لصورة الأنظمة الدِّيمقراطية الغربية[1].

١-٢- التاريخ النظري:

١-٢-١- التصور التاريخاني للديمقراطية

يعتبر أفلاطون، في كتابه «الجمهورية» أول فيلسوف برع في ترتيب الحكومات نظريًا. حيث أشار إلى أربعة أنواع من الحكومات وصفها كالآتي: الحكومة التيموقراطية (Timocratie)، وهي حكومة الشرف والمجد (timé)، تسمى أيضًا بالحكومة الأرستقراطية، والحكومة الأوليغارشية (Oligarchie) حكومة الثروة أي حكومة الأغنياء، وأيضًا الحكومة الدِّيمقراطية (Démocratie)، هذه الحكومة، اعتبرها

(١) HOLEINDRE, J.V et autres ،*La Démocratie histoire thÕories pratiques*, op. cit, pp. 6-8.

أفلاطون خليطًا من الدساتير والقوانين، مما جعلها، على حد قوله، حافلة بالفوضى ومظاهر التنوع، تقوم على المساواة بين المتساوين وغير المتساوين. وأخيرًا حكومة الطغيان (Tyrannie)، حيث ينشأ الطغيان في الأصل، حسب الفيلسوف، من الدِّيمقراطية نتيجة شيوع الفوضى الناتجة عن الحرية المطلقة وعدم احترام القوانين ...[1].

وفي سياق مماثل تناول أفلاطون التاريخ النظري للحكومات الأربعة، معتبرا أن الأصل التاريخي لهذه الحكومات يتمثل في التيموقراطية، ذلك أن الانتقال من هذه الحكومة الأخيرة إلى الأوليغارشية جاء نتيجة تكديس الذهب والثروة والخروج عن القانون وعدم تقدير الفضيلة ... وهذا ما شجع التهافت على المال والثروة والإعجاب بهما ... بدل الحكمة والشجاعة[2]. أما الانتقال من الأوليغارشية إلى الدِّيمقراطية فقد تم ذلك من خلال صراع دولتين؛ دولة للأغنياء وأخرى للفقراء، كل واحدة تتآمر على الأخرى بلا انقطاع. فازداد التباعد بين الفقراء والأغنياء، وكان الانتصار حليف الفقراء لكثرة عددهم. إذ يقتسم الفقراء أمور الحكومة والرئاسة فيما بينهم بالتساوي، ويسنون قوانين تجعل الحكام في هذا النوع من الدول غالبا ما يختارون بالقرعة. فتسود

(١) أفلاطون *«الجمهورية»* ترجمة فؤاد زكرياء، دار الوفاء، الاسكندرية، ٢٠٠٤، الصفحات من ٤٣٨ إلى ٤٧٣.

(٢) نفس المرجع، ص ٤٥٠-٤٥٣.

الحرية الجميع في أن يفعلوا ما يشاؤون[١]. هذه الحرية تتحول إلى حرية متطرفة، وفوضى وعدم احترام القوانين، والثورة والتمرد إزاء كل ضغط، والمساواة بين غير المتساوين (الأطفال، النساء، العبيد...). في هذه الأجواء تنشأ الحكومة الاستبدادية بطريقة طبيعية من الحكومة الدِّيمقراطية، أي من الحرية المتطرفة تولد أكمل وأفظع أنواع الطغيان[٢].

بناء على هذه الخطاطة التاريخية النظرية، نرى مع أفلاطون أن الدِّيمقراطية، من الناحية النظرية، تنشأ في ظل الحكم الأوليغارشي، عندما تتفاقم حدة التمايزات الاجتماعية بين الأغنياء والفقراء، فينتصر الفقراء بحكم قوتهم العددية، لينشئوا نظاما ديمقراطيا يمنح الحرية للجميع بما فيهم الأطفال والنساء والعبيد، فتتحول هذه الحرية إلى فوضى. لكن الحكم يظل في قبضة فئة قليلة نشيطة تتولى الخطابة وإدارة الأعمال، أما الباقون فمتفرجون فقط. هذه الفئة النشيطة هي أشبه ما تكون بأوليغارشية لكنها تصبح مستبدة، لهذا ينشأ الاستبداد من رحم نظام الحكم الديمقراطي.

من هنا نرى أن الحكومة الدِّيمقراطية، من الناحية النظرية، هي توسط بين حكومتي الأوليغارشية والاستبداد. تبدأ بمواجهة طبقة الأغنياء مدعمة بطبقة الشعب، لكن سرعان ما تتحول إلى طبقة مستبدة عندما يستتب لها الأمر. لهذا جاء التحذير صريحًا من قبل

---

(١) المرجع نفسه، ص ٤٥٣-٤٦٢.

(٢) نفس المرجع، ص ٤٦٢-٤٧٣.

أبرز فلاسفة اليونان خاصة سقراط وأفلاطون وأرسطو . . .

يدفع بنا هذا التصور التاريخاني للديمقراطية إلى طرح إشكالية العلاقة بين الدِّيمقراطية والاستبداد، وهذا ما سنتناوله في ما يأتي. إن أصل الدولة، حسب أفلاطون، هي دولة كاملة أو قريبة من الكمال. هي دولة مثالية، فاضلة. . .يتولى تدبيرها أحكم الناس، شبيهي بالآلهة، إنهم النبلاء والفضلاء التيموقراطيون، أصحاب الشرف والكفاءة . . . من هنا يبدو التاريخ، حسب أفلاطون، على شكل انحطاط اجتماعي وسياسي، من حكومة النبلاء والمجد إلى حكومات متعاقبة، انتقلت على التوالي من حكومات لا هم لها سوى تكديس الثروة إلى حكومات أخرى انتشرت فيها الفوضى الناتجة عن الحرية المطلقة والمساواة بين غير المتساوين، إلى نظام أخير من الحكومات يسود فيه الاستبداد والطغيان من أجل الهيمنة وفرض الاستقرار. إنه تاريخ مثالي نظري رغم الإشارات القوية التي يرسلها أفلاطون، مفادها أن تجليات هذه الدولة هي في مدينتي إسبرطة (Sparta) وكريت (Créte) اللتين يسود فيهما نظام الحكم الارستقراطي. إلا أن هذه الدولة الفاضلة المنشودة تظل، مع ذلك، تشكل نموذجا مثاليا له خصائص متعالية.

هذه باختصار شديد هي الدولة الأفلاطونية المثالية، أي الدولة- الأصل. وما الدِّيمقراطية إلا مرضًا أصاب هذه الدولة، لأن الدِّيمقراطية تمثل، على حد تعبيرات أفلاطون، أصل الاستبداد ومنبعه. لم يقتصر هذا التصور على هذا الفيلسوف، بل تعداه إلى

فيلسوف آخر لا يقل عداء للديمقراطية، إنه أرسطو، مبرزين معا الأصل المشترك للديمقراطية والاستبداد.

١-٢-٢- الدِّيمقراطية والاستبداد: الأصل المشترك

في كتاب «تاريخ الفكر السياسي» **لجان جاك شوفالييه**، نجد ذكرا لمقالة عنوانها «دستور الأثينيين» لمؤلف مجهول عرف باسم «الشيخ الأوليغارشي» (Vieil Oligarque)، يعود تاريخها على وجه الاحتمال إلى عشية الحرب البولوبونيزية عام ٤٢٩ ق.م. يفتخر الشيخ الأوليغارشي بأنه معاد للديمقراطية. فالديمقراطية، في رأيه، تميز «الأشرار» على حساب «الأخيار» والناس الشرفاء، إنها تمثل، حسب هذا الشيخ، أعلى درجات الجهل والفوضى والفساد الذي يوجد في الشعب[1].

الدِّيمقراطية لم تكن أبدًا، حسب **أفلاطون**، نظام حكم عادل وفاضل. إنها تبعًا لذلك تتحول إلى طغيان واستبداد. وفي كتابه «الجمهورية» رأينا كيف ينشأ الطغيان في الأصل من الدِّيمقراطية، فالحرية المتطرفة والفوضى وعدم احترام القوانين، والثورة والتمرد إزاء كل ضغط، والمساواة بين غير المتساوين. لهذه الأسباب تتحول الدولة الدِّيمقراطية إلى دولة للاستبداد، حيث يقول أفلاطون في هذا الصدد: «هكذا تنشأ الحكومة الاستبدادية بطريقة طبيعية من

---

(١) شوفالييه، *تاريخ الفكر السياسي*، مرجع سابق، ص ٢٤.

الحكومة الدِّيمقراطية، أي أن الحرية المتطرفة تولد أكمل وأفظع أنواع الطغيان»[1].

فالشعب الذي أفرز النظام الديمقراطي، قادر بدوره على إنشاء نظام استبدادي، هنا يكمن الأصل المشترك بينهما. حيث يقول أفلاطون: «الشعب، فإن من عادته دائمًا أن يختار شخصًا يفضله ويجعل منه نصيرا وقائدًا له. ويضفي عليه قوة متزايدة وسلطانًا هائلًا»[2]، وفي نفس السياق يقول أيضًا «إن زعيم الشعب عندما يجد نفسه سيدا مطاعًا، لا يجد غضاضة في سفك دماء أهله. فهو يسوقهم إلى المحاكمة بتهم باطلة»[3]. هنا يتحول الحاكم الديمقراطي إلى طاغية. وقد أبدع أفلاطون في وصف مسار هذا الطاغية قائلا: «في الأيام الأولى ... لا يلقى كل من يصادفه إلا الابتسام والتحية، ويستنكر كل طغيان، ويجزل الوعود للخاصة والعامة، ويعفي من الديون ويوزع الأرض على الشعب وعلى مؤيديه، ويتصنع الطيبة والود مع الجميع ... ولكن عندما يتم له التخلص من أعدائه الخارجيين، بالتفاوض مع بعضهم، وقهر البعض الآخر، وعندما يأمن هذا الجانب، فإنه لا يكف أولًا عن إشعال حرب تلو الأخرى حتى يشعر الشعب بحاجة إلى قائد ... وكذلك حتى يضطر المواطنون الذين أفقرتهم الضرائب إلى

(١) أفلاطون، *الجمهورية*، مرجع سابق، ص ٤٦٥.

(٢) نفس المرجع، ص ٤٦٨.

(٣) المرجع نفسه، ص ٤٦٨.

الانشغال بكسب رزقهم اليومي، بدلا من أن يتآمروا عليه . . . إنه مضطر إلى إشعال نيران الحرب من أجل تصفية خصومه»[1].

يصف أفلاطون الطاغية بالماكر الذي استغل سذاجة شعبه، وحصل على ودهم، مما مكنه ذلك من الظفر بالسلطة. وسرعان ما تحول هذا المخادع إلى مستبد، عندما يتمكن قائد حصل على التأييد الشعبي من استغلال التنافر الطبقي بين الأغنياء والفقراء في ظل دولة ديمقراطية، وينجح في تشكيل أتباع له يدينون له بالولاء، أما عامة الناس فإنهم يعتبرونه قائدا بطلا ومخلصا من الأعداء. هكذا يتمكن من جعلهم ينشغلون بحروب مصطنعة.

إن فكرة تحول الدِّيمقراطية إلى طغيان نجدها أيضًا عند أرسطو في كتابه «السياسة»، ذلك أنه عندما يفقد القانون سيادته، ويتولى الديماغوجيون الحكم بأوامر شعبية، في هذه اللحظة تتحول الدِّيمقراطية إلى نوع من الطغيان باسم الشعب. حيث إن قوة الديماغوجيين لا تكتسب إلا بسيادة هذا الشعب، فيتصرفون هم أنفسهم في أمره مستغلين جهله وثقته فيهم[2].

٢- تصنيفات الدِّيمقراطية:

تتناول المعاجم السياسية، يضيق المجال لسردها، أنواعًا

---

(١) المرجع نفسه، الصفحتان ٤٦٩-٤٧٠.

(٢) أرسطوطاليس، السياسة، ترجمة أحمد لطفي السيد، منشورات الجمل، بيروت، ٢٠٠٩، ص ٣٣٨-٣٣٩.

متعددة من الديمقراطيات (ديمقراطية الحد من سلطة الأحزاب، الدِّيمقراطية الاستشارية، الدِّيمقراطية التشاركية، الدِّيمقراطية المباشرة والديمقراطية شبه المباشرة والديمقراطية التمثيلية . . . الدِّيمقراطية الاجتماعية والديمقراطية الحقوقية . . .)

وعلى الرغم من أن الدارسين يصنفون الديمقراطيات إلى أشكال مختلفة، يتناولونها في سياق أنماط مثالية، فإنه واقعيًا يستحيل الفصل بينها إلا منهجيًا. ولهذا ستظل المحاولة التي سأقوم بها للتمييز بين الأشكال المختلفة للديمقراطية، بهدف الوقوف على بعض خصائصها المميزة، محاولة قد تشوبها بعض الشوائب. وللتخفيف من احتمالات التعسف، سوف أستعين ببعض التصنيفات الأكثر شيوعا وتداولا في كتابات فلاسفة السياسة. سواء تعلق الأمر بالنموذجين اللذين تم تعرض إليهما (الدِّيمقراطية المباشرة والديمقراطية التمثيلية). أو بمرجعية إلى أبرز التصنيفات، التي صنفت الدِّيمقراطية إلى بعدين؛ بعد جمهوري (républicaniste) وآخر ليبرالي (libéraliste)، أو بين اتجاهين؛ اتجاه جماعاتي (collectiviste) طائفي (communautariste)، وآخر ليبرالي. دون أن ننسى بالطبع، أن هناك من الدارسين للديمقراطية من ركز على وحدة هذه الأخيرة، ورفض بالتالي إجراء أي تمييز بين أشكالها المختلفة، سواء في المجال السياسي أو الاجتماعي.

ميز **أرسطو** بشكل واضح بين الجمهورية والديمقراطية، ورتب

الأنظمة السياسية وفق معيارين؛ معيار عدد الحكام داخل كل حكومة (الفرد أو القلة أو الكثرة)، ومعيار غاية كل حكومة (المصلحة العامة أو المصلحة الخاصة). حيث جاء تعريفه للجمهورية تعريفا عاما يعتبرها نظاما فاضلا، وتعريفا خاصا بوصفها شكلا للحكم يستند إلى الأغلبية أي الشعب، والجمهورية إذن هي حكومة فاضلة طالما أنها تهدف المصلحة العامة، إلا أن الدِّيمقراطية، في نظر أرسطو، تعتبر الشكل الفاسد للجمهورية، كلما تم خرق المصالح العامة وانتهاك القوانين. نفس الشيء بالنسبة للاستبداد فهو يمثل الشكل الفاسد للملكية، وكذا الأليغارشية حين تمثل الشكل الفاسد للأرستقراطية[١]. لكن بالنسبة لروسو، فقد جاء تعريفه للجمهورية على النحو الآتي: «أسمي جمهورية، إذن كل دولة تدار بقوانين مهما كان شكل هذه الإدارة، وذلك لأن المصلحة العامة هي التي تسود هنالك، وهنالك فقط، ويكون الأمر العام حقيقة، وكل حكومة شرعية جمهورية»[٢]. لا يقصد روسو بكلمة «الجمهورية» نظاما أرستقراطيا أو ديمقراطيا أو ملكيا فقط، بل يقصد به على العموم، كل حكومة توجهها الإرادة العامة التي تضع القانون وتحتكم إليه. ومن ثم فهي تشير إلى الدولة التي يمارس فيها الشعب سيادته، أي إرادته العامة التي

(١) أرسطو، السياسة، مرجع سابق، الصفحات من ٢٠٦ إلى ٢٠٩.

(٢) ROUSSEAU Jean-Jacques, ***Du contrat social***, LG-F. Les Classiques de la philosophie, Ed. 15, Paris, 1992. p. 104.

هي المصدر الممكن للمشروعية. فكل حكومة مشروعة، إذن حسب روسو، هي جمهورية[1].

ووفقًا للدراسات المعاصرة، يقول توران، بأن فكرة الدِّيمقراطية اقترنت منذ بدايتها، في العصر الحديث، بالمفهوم الجمهوري للدولة وبإنشاء دولة وطنية يحكمها العقل. بعدما تغلب النظام الجمهوري على الملكية المطلقة في كل من إنكلترا وهولندا، ثم في الولايات المتحدة وفرنسا. وتماهت نخبة ليبرالية مشكلة من مواطنين متنورين، مع تلك السلطة الجمهورية، فأزاحت الجماهير الشعبية التي كانت تعتبرها جاهلة وغير مستقرة. لكن الشعب ما لبث أن طرد تلك النخبة من السلطة، في وقت مبكر في الولايات المتحدة عنه في فرنسا وخاصة في انكلترا، حيث عاشت مرحلتها الذهبية بين الإصلاحات الانتخابية لعام ١٨٣٢ وعام ١٨٦٧[2]. إن إقامة النظام الجمهوري اعتبره توران، أحد أشكال الحداثة السياسية، في مواجهة الملكيات المطلقة، خاصة في بريطانيا وفرنسا، عندما أصبحت المشروعية السياسية تستند إلى السيادة الشعبية وإلى شرعية القوانين، بدل مرجعية الدين أو التقاليد أو العرق[3]. ذلك أنه في النظام الملكي، فإن المنافسة السياسية حول

---

(١) *Ibidem.*

(٢) TOURAINE Alain, ***Qu'est-ce que la démocratie?*** Ed. Fayard, Paris, 1194, p. 53.

(٣) *Ibid.* p. 100.

السلطة العليا للدولة، حسب أرون، غير ممكنة. فهي تظل من اختصاص الملك، لأن قائد الدولة يُعين مسبقا عبر مسار وراثي محدد سلفا، وبالتالي فهو في معزل عن كل منافسة. لكن ما قد يثير الجدل السياسي، يضيف أرون، هو عندما يستأثر الملك بتعيين مناصب سامية[١].

بناء على كل ما سبق ذكره، فإن التصور الجمهوري للديمقراطية كما ورد لدى روسو، يقوم على العقد الاجتماعي ومرجعية الدولة. وبالتالي فالأفراد هم مواطنون لهم حقوق سياسية ومدنية، بوصفهم ذواتا حرة ومتساوية، يمكنهم المشاركة بشكل جماعي داخل الجمهورية. من هنا نرى أن التصور الجمهوري كان أقرب إلى المذهب «الجماعاتي» الذي يركز على أهمية الجماعة في تشكيل هويات الأفراد، ومنحهم الحقوق المدنية والسياسية، والولاء للدولة والقانون، والانتماء إلى المجتمع. لكن لا ينبغي أن نغفل مواقف **كانط** التي تدعو إلى عدم الخلط بين «الجمهورية» و«الدِّيمقراطية». فبالنسبة له، الدِّيمقراطية في جوهرها تقوم على مبدأ استبدادي، يجعلها في تقابل مع الجمهورية التي تتأسس على مبدأي المساواة والحرية[٢].

(١) ARON Raymond, ***Introduction Á la philosophie politique***, Ed. de Fallois, Paris, 1997. pp. 39-40.

(٢) KANT Emmanuel, ***Vers la paix perpétuelle***, Trad. F.Proust, GF-Flammarion, Paris, 1991, pp. 84-88.

٣- الدِّيمقراطية وإشكالية النظام السياسي:

أبانت التجارب السياسية أن الدِّيمقراطية تحولت إلى أنماط من الحكم تطبقها أنظمة سياسية مختلفة، وفق معايير متباينة في تحديد أشكال هذه الأنظمة، كميا أو كيفيا. فقد بلغ عدد الحكومات عند **أفلاطون** أربعة أنواع كما رأينا سابقا: النوع الأول هو الحكومة التيموقراطية، وهي حكومة الشرف والمجد متمثلة في الحكومة الأرستقراطية، أما النوع الثاني فيتجلى في الحكومة الأوليغارشية وهي حكومة الثروة، أي حكومة الأغنياء، في حين أن النوع الثالث فهو الحكومة الدِّيمقراطية، وهي حكومة الشعب، أما النوع الرابع والأخير فيتمثل في حكومة الاستبداد، وفي قراءة **بوبر** لأفلاطون، نجد هذا الأخير يميز بين خمسة أشكال من الحكومات، تبعًا للصفات الأخلاقية للقادة؛ الحكومة الملكية تتمثل في حكم رجل واحد خير أو طيب، وشكلها الفاسد هو الطغيان، أي حكم رجل واحد شرير أو سيء. في حين أن الحكومة الأرستقراطية فتتجلى في حكومة بعض الرجال الأخيار أو الطيبين، شكلها الفاسد هو الأوليغارشية، أي حكم بعض الرجال الأشرار والسيئين. وأخيرًا الحكومة الدِّيمقراطية التي تعني حكم الشعب، حكم العدد الأكبر، حكم العامة. في هذه الحالة بالذات يقول أفلاطون: لا يوجد إلا شكل واحد، وهو السيء، لأنه يوجد داخل العامة عدد كبير من السيئين والأشرار(١).

---

(١) POPPER, ***Etat paternaliste et état minimal***, op. cit, p. 38.

وإذا أردنا تقديم نموذج آخر للمقارنة نجد عددًا لا بأس به من الفلاسفة قدموا تصنيفًا ثلاثيًا للحكومات، نأخذ على سبيل المثال، تصنيف أرسطو الذي جعل الحكومات ثلاثة أنواع، النوع الأول هو الملكية حيث حكومة الفرد، والنوع الثاني هو الحكومة الأرستقراطية حكومة الأقلية (الأخيار)، وأخيرًا النوع الثالث وهو الحكومة الجمهورية، حكومة الأكثرية[1]. نفس هذا التصنيف الثلاثي نجده عند روسو الذي قسم الحكومات إلى ثلاثة رئيسية، حكومة ديمقراطية وهي حكومة شعبية، وحكومة أرستقراطية وهي حكومة عدد قليل من المواطنين، وأخيرًا حكومة ملكية تجتمع فيها السلطات في يد حاكم مفرد[2]. ونجد التصنيف ذاته عند هوبز عندما اعتبر الحكومات تشكل ثلاثة أشكال من الدول تختلف تبعًا للجهة التي تمارس السلطة ذات السيادة؛ فإذا كان مجلس النواب هو الذي يمارس السلطة، فإن لكل مواطن الحق في الترشح لعضويته أو لانتخاب أعضائه، لهذا فالدولة تسمى ديمقراطية؛ أما إن كان المجلس لا يضم جميع الرعايا بحيث لا يدخله إلا قلة فقط من الأشخاص، فالدولة إذن أرستقراطية؛ في حين أن النوع الثالث من الدول تتمركز فيه السلطة ذات السيادة في يد فرد واحد فقط، ويحمل هذا النوع الأخير اسم الملكية. باختصار شديد، في الحالة الأولى فإن الشعب، حسب هوبز، هو الذي يحكم، وفي الثانية فإن

---

(١) أرسطوطاليس، *السياسة*، مرجع سابق، ص ٢٠٧.

(٢) ROUSSEAU. ***Du contrat social***, op. cit, p. 135.

الحكم للنبلاء ووجهاء الدولة، أما في الحالة الثالثة فإن الملك هو الحاكم[1].

انتقد هوبز أشكال تصنيف الدول والحكومات لدى السابقين، واعتبر بعض الأشكال منها لا تمثل دولا بالفعل، مثل ما يسمى بـ«الدولة الفوضوية» (anarchie)[2] والدولة الأوليغارشية ودولة الاستبداد؛ فالأولى يمكن أن تقابلها أحيانا الدولة الدِّيمقراطية، بينما الثانية يمكن مقابلتها بحكم القلة (الأرستقراطية)، أما الاستبداد يقابله طغيان حكم الفرد في النظام الملكي. وبالتالي فالتسميات المختلفة هي بالأحرى أحكام ناتجة عن حب أو كراهية تجاه نظام سياسي معين، ذلك أنه عندما نستنكر أشكالا للحكومات كالديمقراطية أو الأرستقراطية أو الملكية فإننا ننعتها على التوالي بالفوضوية أو الأوليغارشية أو الاستبداد. لهذا اعتبر هوبز أن تسمية «استبداد» (tyrannie) ليس شكلا للحكومات أو الدول بل هو صفة ننعت به غالبًا الملكية، إذا كان الملك فيها لا يحكم بطريقة

(1) HOBBES, ***Le Citoyen ou les fondements de la politique***, Trad. S. Sorbiére, GF-Flammarion, Paris, 1982, p. 167.

(٢) الفوضوية نظام سياسي واجتماعي يقضي بأن يكون الأفراد أو الجماعات متحررين من كل وصايا حكومية. وهو نعت يحيل على نقد أفلاطون للنظام الديمقراطي الذي يعتبره نظامًا فوضويًا، نظرا لعدم توفره على دستور واحد ومنسجم، بل هو عبارة عن خليط من الدساتير يحاول إرضاء كل الأطراف. وهذا ما يؤدي حسب أفلاطون إلى الفوضى. (أفلاطون، **الجمهورية**، مرجع سابق، ص٤٥٦-٤٥٧).

جيدة، أو عندما يسيء معاملة شعبه، أو يبالغ في استعمال السلطة[١].

في حين نجد بوبر يحصر عدد الحكومات في نظامين سياسيين فقط؛ نظام سياسي ديمقراطي يسمح بإمكانية تغيير الحكام الفاسدين أو الفاقدين للكفاءة بدون إراقة الدماء، ونظام سياسي استبدادي، بوصف هذا الأخير نظاما للحكم الفاسد الذي لا تتم خلاله عملية تصفية الحكام إلا عبر استعمال العنف، تبعا لذلك لا يقر بوبر إلا بنظامين سياسيين أو شكلين للحكومة؛ حكومة ديمقراطية وأخرى استبدادية (أو ديكتاتورية). حيث يقول: «ليس بالنسبة لنا سوى ضربين من الحكومات، تلك التي تمكن للمحكومين فيها أن يتخلصوا من حكامهم دون إراقة دماء. وتلك التي لا يمكن للحكومات فيها أن يتخلصوا من حكامهم إلا بإراقة الدماء (إن هم تمكنوا). نطلق على الصنف الأول اسم الدِّيمقراطية، وعلى الثاني اسم الاستبداد أو الديكتاتورية، لكن الأسماء هنا لا تهم، الوقائع هي التي تهم»[٢]. وعلى خلاف هوبز يعتبر بوبر أن الاستبداد يشكل نظاما سياسيا قائما بذاته، وبالتالي فهو ليس نعتًا قدحيًا مقتصرا على الدولة الملكية فحسب، عندما يفشل الملك في أداء مهامه بكيفية جيدة، بل قد يشمل الاستبداد جميع أشكال الدول، الملكية منها والجمهورية أيضًا. إذ لا يهم، بالنسبة لبوبر، شكل النظام السياسي

(١) HOBBES, ***Le Citoyen ou les fondements de la politique***, op. cit, pp. 168-169.

(٢) بوبر، ***بحثا عن عالم أفضل***، مرجع سابق، ص ٢٦٥.

الذي تطبق فيه الدِّيمقراطية أو يسود فيه الاستبداد، سواء كان نظاما جمهوريا أو ملكيا، إذ يقول: «إن بريطانيا العظمى، الدانمارك، النرويج والسويد يسودها الحكم الملكي، إلا أنها تقدم في نفس الوقت أمثلة رائعة للدول الدِّيمقراطية ... وذلك في مقابل ألمانيا الشرقية[1] التي تصف نفسها بالديمقراطية، ولكنه للأسف ليس وصفا صحيحا»[2]. الأهم في الدِّيمقراطية هو أن المواطنين هم الذين يختارون حكامهم بطريقة حرة ونزيهة بناء على برامج سياسية خاصة، ولهم القدرة أيضًا على مراقبة ومحاسبة هؤلاء الحكام في حالة عدم التزامهم بالمهام التي جاؤوا من أجلها. أما في حالة النظام الملكي، فإن السلطة السياسية الفعلية هي لحكومة أفرزتها الإرادة الشعبية، حكومة تحت رقابة الملك، وخاضعة لمحكمة الشعب. في حين أن الاستبداد، ملكيا كان أو جمهوريا، فهو نظام للحكم الفاسد الذي يصعب إسقاطه بدون اللجوء إلى العنف. فيضطر الناس إلى التمرد والثورة بدل تغيير النظام بالطرق السلمية الدِّيمقراطية. يقول بوبر في هذا الصدد «هناك طرق مختلفة من أجل إمكانية تغيير الحكومة. يشكل التصويت أفضل هذه الطرق، حيث يمكن الانتخاب الجديد أو التصويت في برلمان مختار أن يسقط

(١) ألمانيا الشرقية أو الجمهورية الدِّيمقراطية الألمانية تأسست سنة ١٩٤٩، كان يحكمها النظام الشيوعي. لكن توحدت مع ألمانيا الغربية بعد هدم حائط برلين سنة ١٩٨٩.

(٢) بوبر، *الحياة بأسرها حلول لمشاكل*، ترجمة بهاء درويش، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٩٨، ص ٢١٣.

الحكومة. هذا هو معيار الحكم»[1]. لهذه الاعتبارات حصر بوبر أشكال الدول أو الحكومات في شكلين فقط، قائلا: «هناك في الواقع شكلان من أشكال الدولة؛ تلك التي يمكن فيها التخلص من الحكومة دون سفك دماء وذلك عن طريق التصويت، وتلك التي لا يمكن أن يحدث فيها هذا. لا يتوقف الأمر إذن على التسمية التي نعطيها لشكل الدولة، فقد اعتدنا تسمية الشكل الأول للدولة «الدِّيمقراطية» والثانية «الديكتاتورية» أو «حكم الاستبداد». الأمر إذن ليس نزاعا حول تسميات، الأمر الحاسم هو إمكانية تغيير الحكومة دون سفك الدماء»[2].

لقد قلنا في ما سلف، أن بوبر لا يهتم أكثر بشكل النظام السياسي الحاكم، سواء كان نظاما ملكيا أو جمهوريا، ما دام أن الأهم في الدِّيمقراطية ليس هو فقط طريقة اختيار الحكام، بل مراقبتهم ومحاسبتهم. بمعنى أن النظام السياسي الذي لا يسمح بإقالة حكام فشلوا في أداء مهامهم هو نظام استبدادي، سواء كان الشكل السياسي نظاما جمهوريا -يتم فيه عزل الرئيس وفريقه الحكومي في حالة فشلهم في مهامهم أو تزكيتهم إذا هم كسبوا ثقة الشعب- أو نظامًا ملكيًا يتم خلاله محاسبة الحكومة التي أفرزها اختيار الشعب، ووضعت تحت رقابة الملك الضامن للصالح العام.

---

(١) نفس المرجع، ص ٢١٤.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢١٤.



الفصل الثاني

الدِّيمقراطية بين مشكلتي «التعريف» و«السيادة»:

احتاجت الطبيعة المتنافرة لمفهوم الدِّيمقراطية دوما إلى إعادة التشكل على أسس مغايرة، في استقلال عن التعريف اليوناني، في معناه الاشتقاقي على الأقل. هذا ما جعل هذا المفهوم يتعرض باستمرار لتعديلات كثيرة. ذلك أن فكرة السلطة للشعب صاحب السيادة، لا يمكن أن تعني في المنظور اليوناني إلا شكلا من أشكال الدِّيمقراطية المباشرة، وهي السلطة التي تتسامى على كل سلطة أخرى. هذا الصنف من الدِّيمقراطية لم يعد ممكنًا لاعتبارات ليست فقط سياسية، بل وجغرافية وديموغرافية واجتماعية أيضًا . . . مما استلزم من العقل السياسي ابتكار نمط جديد من الدِّيمقراطية، أُصطلح على تسميته بالديمقراطية التمثيلية، خلالها يتم انتخاب حكام يمثلون عموم الشعب. فعندما فقد هذا الأخير السلطة المباشرة وانتزعت منه السيادة، لم تعد الدِّيمقراطية على إثر ذلك هي حكم الشعب. بل انتقل الحكم إلى فئة حاكمة منتخبة، وأصبحت هذه الجماعة السياسية الحاكمة تمارس السلطة تحت

رعاية الدولة. فاستشكل الأمر على المهتمين، فلاسفة وسياسيين، وطرحوا سؤالا بصيغة: «من صاحب السيادة؟ الشعب أم الحكام المنتخبين أم الدولة بتلويناتها المختلفة تبعا لشكل نظام الحكم فيها»؟

١- إشكالية «تعريف الدِّيمقراطية»:

بقدر سهولة استيعاب التعريف المتداول للديمقراطية الذي يعني «حكم الشعب»، بقدر ما يتبين صعوبة إدراك دلالاته العقلانية والواقعية. ليس هناك من مفهوم سياسي أكثر إشكالية من مفهوم الدِّيمقراطية لدرجة أصبح مفهومًا مطاطيًا فاقدًا للمعنى. بالتأكيد لا يمكن حصر المفهوم في معناه الاشتقاقي، كما لا يمكن اختزاله في التقابل بينه وبين الديكتاتورية أو الاستبداد. وليست مهمتنا، تبعًا لذلك، هي البحث عن تعريف مركب شامل للديمقراطية يأخذ في الحسبان كل الاختلافات في التعاريف ويحافظ في الوقت ذاته على خصائص الدِّيمقراطية.

إن توجهنا نحو تعريف الدِّيمقراطية، بالرغم من وجاهته الظاهرية، قد استلزم منّا تأملًا وتفكيرا، بالنظر إلى التجارب المعاصرة من جهة، وبالمقارنة بين وجهات النظر الفلسفية المختلفة التي كشفت عن مفارقات الدِّيمقراطية.

إن معظم الانتقادات الموجهة للديمقراطية، جاءت نتيجة ما تحمله هذه الدِّيمقراطية من خصائص اعتبرها الخصوم «مثالية» أو «يوطوبية» غير ممكنة التحقق والتطبيق الواقعيين. وأبرز هذه الخصائص يُروج لها المعنى الاشتقاقي والمتداول للفظ

الدِّيمقراطية، الذي يزعم منح السيادة للشعب، من خلال عبارة «حكم الشعب». هنا يصبح من السهولة وصف هذا التعريف باليوطوبي والمخادع؛ إنه تعريف يوطوبي لأنه غير واقعي، أي غير قابل للتطبيق على أرض الواقع. وهو بالتالي تعريف مضلل، لأن كل فرد من أفراد الشعب يعرف تماما بأنه لا يحكم. وهذا جعل الدِّيمقراطية مهددة من طرف جهات مختلفة، داخلية بفعل التناقضات الداخلية الناتجة عن تضارب مضامينها ومحتوياتها، وخارجية إثر صعود إيديولوجيات سياسية معارضة، نازية أو فاشية أو قومية عنصرية تتمثل في حركات وأحزاب اليمين المتطرف وما تحمله من أفكار معادية للديمقراطية وحقوق الإنسان. لهذا عرفت الدِّيمقراطية عموما صنفين من الانتقادات، انتقادات فكرية وفلسفية أغنت النقاش العقلاني الحر وساهمت في إنضاج الفكر السياسي، وانتقادات أخرى تمثلت في عنف الخطاب السياسوي الذي ينعت الدِّيمقراطية بعبارات قدحية من قبيل أنها تمارس فن خداع الشعب وتوهم هذا الأخير بأنه الحاكم أو باستطاعته محاسبة الحكام، في حين أن الشعب وجد ليؤدي دورا في مسرحية مكشوفة غير نزيهة، تهدف إلى تهدئته بمسكنات ظرفية. إنها بالفعل قادرة في لحظة معينة خلق توازنات سياسية، لكنها توازنات ضعيفة.

قبل الوقوف عند دلالات وخصائص مفهوم الدِّيمقراطية، لا بد بادئ ذي بدء أن نحدد مفهوما محوريا يحوم حوله لفظ «الدِّيمقراطية»، ألا وهو مفهوم «الشعب». لنعرف ما إذا كان هذا

الشعب ذو الدلالة الملتبسة يمتلك السيادة بالفعل أم لا؟ وما هي طبيعة هذه السيادة؟

إذا كانت الدِّيمقراطية بمعناها المتداول تعني «حكم الشعب»، فماذا نقصد بمفهوم «الشعب»؟ هل الشعب هو عموم المواطنين (حكاما ومحكومين) أم فئة تشكل، بالمنظور السوسيو-اقتصادي، طبقة عريضة اجتماعيا وفقيرة اقتصاديا؟ هل الشعب هو الجسم الاجتماعي يمثل الإرادة العامة للناس أم هو فقط حشد جماهيري متدفق له تأثيراته بفعل ما يتمتع به من القدرة على الحركة والفعل أمام صمت ولامبالاة الأغلبية الساحقة؟ هل الشعب هو الأكثرية العددية يصطلح على تسميتها بالقاعدة الشعبية أم أن الكلمة لا تستثني الأقلية رغم تأثيراتها المحدودة؟

تشير كلمة «الشعب»، عند المؤرخ اليوناني ثيوسيديد، إلى جميع المواطنين، بينما القلة منهم هي التي لها الكفاءة على مستوى التسيير المالي واتخاذ القرارات(١). على خلاف ذلك نجد **أفلاطون** في كتاب «الجمهورية» يعرف الشعب بمثابة مجموعة اجتماعية، فئة تفتقر إلى الغنى والمعرفة والكفاءة السياسية ... إن الشعب، يضيف أفلاطون، يشكل طبقة يحترف أفرادها العمل اليدوي، لا يمتلكون تقريبًا إلا الشيء القليل. إنها الطبقة الأكثر عددا وقوة في حالة تجمعهم(٢). في حين ميز **أرسطو** بين أربعة أصناف من

---

(١) THUCYDIDE, ***La guerre du Péloponnèse***، op.cit, p. 39.

(٢) أفلاطون، *الجمهورية*، دراسة وترجمة فؤاد زكريا، مرجع سابق.

الشعب؛ صنفان يعيشان في البوادي من فلاحين ورعاة نادرا ما يجتمعون، وصنفان آخران يقطنان المدينة من صناع وتجار، تتوفر لديهم إمكانية التجمع في فضاءات المدينة وساحاتها العمومية (أكورا مثلًا)[1].

وفي نظر روسو يمثل الشعب واقعة سياسية تتأسس على الاتفاق، أي على التعاقد الاجتماعي، هنا نلاحظ أن روسو يعطي لمفهوم الشعب مفهومًا سياسيًا، إذ يجعله محور التعاقد الاجتماعي، ومصدر الشرعية السياسية. ذلك أن الناس، في نظر روسو، يشكلون، من خلال التعاقد، المدينة أو الجمهورية أو الدولة، والمشتركون في ذلك يحملون اسم «الشعب»، ويسمون «مواطنين» على وجه الخصوص، باعتبارهم مشاركين في السلطة ذات السيادة، ويسمون «رعايا» عند خضوعهم لقوانين الدولة، على حد تعبيرات روسو[2].

ولعل أبرز نظام سياسي تتحقق فيه سيادة الشعب، حسب هيغل، هو النظام الملكي، الذي تتطابق فيه سيادة الشعب مع شخص الملك، فالشعب بدون ملك، ليس سوى جماهير لا معنى لها ولا شكل[3].

---

(١) أرسطو، *السياسة*، مرجع سابق، الصفحات من ٣٣٠ إلى ٣٣٤.

(٢) ROUSSEAU. ***Du contrat social***، op. cit, p. 81.

(٣) هيغل، *أصول فلسفة الحق*، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٦، ص ٥٤٦-٥٤٧.

وإذا ما أخذنا بتعريف هوبز لمفهوم الشعب، سنجد هذا المفهوم لا يعني بالضرورة «الكثرة» التي تشير إلى الجمهور، فالشعب هو بمثابة هيئة لها إرادة سياسية سواء في ظل حكم جمهوري أو ملكي[١]. ويميز هوبز، في هذا الصدد، بين الشعب، بوصفه مفهوما سياسيا، وبين ما يسميه «الكثرة» (multitude). فالشعب هو بمثابة شخص مدني أو جسم سياسي منسجم، له إرادة موحدة، أي وحدة من الإرادات الخاصة، تستطيع المشاركة في الحكم أو اتخاذ القرارات أو المساهمة في صياغة القوانين... إلخ. وهو، فضلا عن ذلك، يستطيع التعبير بالقول «أريد أن أمارس فعلا سياسيا». بينما الكثرة هي جمع من الأفراد المنعزلين، فهم بدون وحدة أو تماسك، لا يخضعون بالتالي لأي نظام محدد[٢].

وفي السياق نفسه يميز هانس كيلسين (Hans KELSEN)، بدوره بين صنفين من الشعب؛ الشعب الممارس للسلطة (peuple sujet du pouvoir)، والشعب موضوعًا للسلطة (peuple objet du pouvoir). ويقدم تعريفًا قريبًا من تعريف هوبز، إذ يعتبر الشعب بمثابة تعددية من الأفراد، لكن المجتمع يفترض أساسًا أن هذه التعددية تشكل وحدة منسجمة داخل نفس النظام الدولاتي (ordre étatique)، رغم تعارض المصالح والمواقع والإرادات الفردية. إن الدولة هي التي تجعل

(١) HOBBES ،*Le Citoyen ou les fondements de la politique*, op. cit, p. 222.

(٢) *Ibid*, pp. 148-150..

الأفراد في تبعية متبادلة. الشعب لا يمثل إذن مجموعة من الأفراد محددة بوجودها، ولكن بالأحرى أعضاء محددين بأفعالهم[١].

يتضح، من خلال هذه التعاريف المختلفة لمفهوم «الشعب»، أن تحديد هذا المفهوم ليس بالبساطة التي يُفرض فيها. فهو لا يخلو من تعقيد. لكن عمليًا سنأخذ بالتصور المتداول لمفهوم الشعب بوصفه يمثل جميع المواطنين، حكاما ومحكومين. منهم من يمارس السلطة (أي الحكم)، ومنهم من يمارس عمل الرقابة والمحاسبة على الحكام. إن هذا التحديد الإجرائي لمفهوم الشعب سيساعدنا في تقديم عناصر للإجابة عن إشكالية «حكم الشعب»، والتي يعبر عنها عادة بمفهوم «السيادة الشعبية».

إذا كان المعنى الاشتقاقي والمتداول للفظ الدِّيمقراطية يعطي السيادة للشعب، من خلال عبارات «حكم الشعب»، أو «إرادة الشعب»، أو «سلطة الشعب» ... فإن اليونانيين لم يقصدوا بالديمقراطية حكم عامة الناس أي الشعب. ذلك أن **بريكلس**، وهو أحد القادة السياسيين اليونانيين البارزين، عبر ببساطة عن فكرته قائلا: «مع أن هناك قليلًا من الناس قادرون على تصور مشروع سياسي، فإننا مع ذلك متساوون في الحكم عليه»[٢]. إن هذه الصياغة الوجيزة تسجل رفض مقولة حكم الشعب من طرف أحد

---

(١) KELSEN Hans, ***La démocratie, sa nature, sa valeur***, Trad. C. Einsenmann. Sirey, Paris, 1932, pp. 14-16.

(٢) POPPER, ***Etat paternaliste ou*** état ***minimal***, op. cit, p. 46.

أبرز السياسيين المنظرين للديمقراطية اليونانية. فعامة الناس ليست لديهم القدرة على صياغة الدساتير والقوانين واتخاذ القرارات السياسية ... بل إن مجال تدخلهم ينحصر فقط في الحكم على تلك الدساتير والقوانين والقرارات ... وإذا عدنا إلى الكتابات الفلسفية اليونانية الأولى حول الدِّيمقراطية، خاصة مع أفلاطون وأرسطو على سبيل المثال، سنجدهما يزكيان المفهوم الذي يعتبر الدِّيمقراطية ليست حكما للشعب، حيث نظر أفلاطون إلى الحكم في الدولة الدِّيمقراطية فوجد أن فئة قليلة هي التي تحتكره، وهي فئة نشيطة تتولى الخطابة وإدارة الأعمال، أما الباقون فيجلسون في الساحات، ويطغى تصفيقهم على كل صوت معارض. وهكذا فإن كل أمور الدولة الدِّيمقراطية تقريبًا، حسب أفلاطون، تترك في أيدي هذه الفئة من الناس، في حين أن طبقة الشعب، وهي التي تشمل العمال اليدويين، والذين لا يملكون إلا القليل، فهم لا يهتمون بالسياسة كثيرا، بل لا يبالون حتى بالحضور إلى اجتماعات المجالس النيابية. ويتحدث عن هذه الفئة من الشعب ساخرا «إنها لذلك لا تميل أبدًا إلى التجمع، ما لم يقدم إليها قدر من العسل»[1]. ونفس الملاحظة تقريبًا نجدها عند أرسطو، عند تقديمه الشروط الواقعية التي تمنع الشعب من ممارسة السلطة، حيث قال:

---

(١) المقصود بالعسل هنا هو قدر من المال كان بركليس يدفعه للمواطنين مقابل حضورهم المجلس النيابي وكذا المحاكم ليقوموا بدور المحلفين.
(أفلاطون، *الجمهورية*، مرجع سابق، الصفحتان ٤٦٦-٤٦٧)

«المذهب الديمقراطي هو في صالح طبقات الشعب، الطبقة الأكثر عددا هي طبقة الزراع تعيش على الزراعة وتربية الأنعام. ولما أنها ليست غنية فهي تعمل بلا انقطاع ولا تستطيع أن تتجمع إلا نادرا، لا يهمها مزاولة السلطة، لأن ذلك لا يأتي بمنافع جليلة، لأن الناس على العموم يؤثرون المال على التشريف»[1].

بل إن أحدث التعاريف للديمقراطية، تنفي بدورها كل إمكانية مشاركة جميع المواطنين (الشعب) في تدبير الشؤون السياسية، حين تحدث ألان توران (Alain TOURAINE) عن ثلاث إمكانيات لممارسة الدِّيمقراطية؛ باعتبارها «مجموعة من الأنظمة الأولية أو الأساسية التي تقرر من هو المخول له باتخاذ القرارات الجماعية ووفق أية إجراءات؛ ثم بالقول على أن نظاما ما إنه ديمقراطي أكثر، كلما كان عدد الأشخاص المساهمين باتخاذ القرار أكبر، مباشرة كانت المساهمة أم غير مباشرة، وبالإشارة أخيرًا إلى أن الخيارات الواجب القيام بها ينبغي أن تكون واقعية»[2]. ففي كل نظام ديمقراطي هناك فئة قليلة أو كثيرة لها صلاحية اتخاذ القرارات الجماعية الكبرى، في حين يقتصر دور أغلب المواطنين في انتخاب هذه الفئة من الشعب، بناء على معايير خاصة تمكن تلك الفئة من ممارسة حكمها بطريقة رشيدة.

---

(١) أرسطوطاليس، *السياسة*، مرجع سابق، ص ٣٨٥.

(٢) TOURAINE. ***Qu'est-ce que la démocratie?*** op. cit. p. 19.

٢- مسألة «السيادة الشعبية»:

ظهر مفهوم «السيادة الشعبية» (la souveraineté populaire) لأول مرة في القرن ١٦ على يد جان بودان (Jean Bodin ١٥٢٩-١٥٩٦)، في حين لم يُستعمل هذا المفهوم قديما. ففي كتابه «Les six livres de la République» الذي أصدره بالضبط سنة ١٥٨٣، قدم بودان لأول مرة وبوضوح مفهوم «السيادة داخل دولة شعبية» (Etat populaire)، وإن كانت مكانة الشعب في أي حكومة لها طابع إشكالي، لأن النخبة هي التي تحكم في الغالب[١]. أي الذين يحكمون، سواء في الديمقراطيات القديمة أو الحديثة، هم دائمًا قلة من الرجال، وهنا يمكن الحديث عن أوليغارشيات وليس ديمقراطيات، ناهيك على أن الدِّيمقراطية الأثينية القديمة أقصت النساء والأجانب والعبيد من أي ممارسة سياسية[٢].

دون أن نغفل أن السابقين، في الفلسفة اليونانية خصوصًا، تناولوا مفهوم «السيادة» بدلالات مختلفة، حيث ربط **أرسطو**، على سبيل المثال، السيادة بالقوانين المؤسسة على العقل، وبديهي أن القوانين تكون صالحة في الحكومات الصالحة وسيئة في الحكومات الفاسدة[٣]. فالقوانين في الحكومات الأرستقراطية

---

(١) HOLEINDRE J.V. et autres, ***La Démocratie histoire théories pratiques***, op. cit, p. 27.

(٢) *Ibid*, p. 17.

(٣) رسطوطاليس، *السياسة*، مرجع سابق، ص ٢١٩.

تكون ناتجة عن مواطنين فضلاء[1]، في حين أن القانون الأعلى في الحكومات الدِّيمقراطية يصدر عن قرارات الأكثرية، ومن ثم فالسواد الأعظم من الناس هم أصحاب السيادة[2]. يقول **أرسطو** في هذا الصدد «الفقراء في الدِّيمقراطية هم السادة دون الأغنياء لأنهم هم الأكثر عددا، ورأي الأكثرية يشرع القانون»[3].

صحيح أنه ابتداء من القرن ١٦ أخذ الفكر السياسي يؤكد على حقوق الشعب صاحب السيادة، وعلى مبادئ الفصل بين السلطات. ذلك أنه في سنة ١٧٤٨ قدم **شارل مونتسكيو** (Charles MONTESQUIEU) عملا يظهر فيه مبادئ الفصل بين السلطات الثلاث. وكان للمذاهب الدستورية الليبرالية والثورة الفرنسية التجارب الفعلية لهذه المبادئ، حيث التأكيد على أن الشعب هو صاحب السيادة، وصاحب الحقوق، في ظل دولة الحق والفصل بين السلطات، ذلك أنه لا يمكن الحديث عن احترام لحقوق الأشخاص دون الفصل المتوازن والحقيقي بين السلطات، حيث يقول: «إذا كانت السلطة ذات السيادة في الجمهورية في قبضة الشعب جملة سمي هذا ديمقراطية»[4].

---

(١) نفس المرجع، ص ٢٣٥.

(٢) المرجع نفسه، ص ٣٨١.

(٣) نفس المرجع، ونفس الصفحة.

(٤) شارل مونتسكيو، *روح الشرائع*، الجزء الأول، ترجمة عادل زعيتر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٥٣،.ص ٢١.

في حين يمكن اعتبار أفكار **روسو** تأكيدًا على السيادة السياسية للمواطنين الأحرار الخاضعين للقوانين التي هي تعبير عن الإرادة العامة، إرادة الشعب نفسه. السيادة كما يقول **روسو** ليست شيئًا آخر غير ممارسة الإرادة العامة لسلطتها[١]، حيث تُمارَس هذه السيادة داخل هيئة سياسية (الدولة ونحوها). فالميثاق الاجتماعي وهو الذي يمنح الوجود والحياة للدولة، والتشريع القانوني هو الذي يمدها بالحركة والسلطة. فالدولة تدار بقوانين، وذلك لأن المصلحة العامة هي التي تسود. كل حكومة شرعية توجهها الإرادة التي هي القانون الصادر عن الشعب. فالشعب هو الذي يضع القانون ويخضع له في نفس الآن. وبما أن الشعب ليست له القدرة على صياغة القوانين فإنه يفوض لمشرع عظيم صاحب عبقرية عجيبة مسؤولية إنجازه، على حد قول روسو، والشعب له القدرة على تقبل تلك القوانين[٢]. لهذا كتب قائلا: «إن الشعب يريد الخير، لكنه لا يراه من تلقاء نفسه دائمًا. أجل، إن الإرادة العامة مستقيمة دائمًا، لكن قوة التمييز ليست دائمًا ممكنة، تحتاج إلى دليل، وتصان من إغراء الإرادات الخاصة»[٣].

رغم أن الدِّيمقراطية تفترض أن الشعب يساهم في إنشاء النظام الدولاتي من خلال أفعاله، فإن هناك دائمًا شعبا يمارس

---

(١) ROUSSEAU. ***Du contrat social***, op. cit, p. 89.

(٢) *Ibid*, pp. 101-110.

(٣) *Ibid*, p. 105.

السلطة ويشارك في تشكيل الإرادة العامة، وصنف آخر منفعل تمارس عليه السلطة. بمعنى أنه ليس كل الأفراد ينخرطون في العمل السياسي، لأنه في كل المجتمعات، بما فيها الأنظمة الأكثر ديمقراطية، فإن الفاعلين هم قلة من الأفراد[١].

٣- الدِّيمقراطية والرقابة الشعبية:

إن تعريف الدِّيمقراطية من خلال عبارة «حكم الشعب»، اعتبر تعريفا مخادعًا، ذلك أن معظم المواطنين أصبحوا يدركون اليوم، حتى في البلدان ذات التقاليد الدِّيمقراطية العريقة، أنهم لا يحكمون، وأن الحكام الذين تم انتخابهم، يتخذون قرارات ضدا على إرادات من انتخبوهم. لهذا يتكون لديهم انطباع بأن الدِّيمقراطية تعتبر نوعا من المكر. وهنا يكمن الخطر، أي عوض تسليط الضوء على من يمارس الحكم، يجب التفكير في وضع آليات فعالة من أجل محاكمة من تسبب في الفساد.

إن الدِّيمقراطية بوصفها سيادة شعبية يمكن أن تفرز أشخاصا أو حكومات منافية للديمقراطية نفسها، في هذا السياق نحيل إلى واقعة تاريخية تتمثل في حدث تولي هتلر الحكم في ألمانيا. إذ أنه حصل على السلطة بطريقة شرعية ديمقراطية، وأن القانون الذي خول له جميع السلطات قد تمت المصادقة عليه من طرف الأغلبية البرلمانية. إن مبدأ الشرعية إذن لا يكفي في هذا المقام، لأنه

(١) KELSEN, *La démocratie, sa nature, sa valeur*, op. cit, pp. 15-16.

أجاب عن سؤال «من يحكم؟». وكان الجواب هو «حكم من حصل على الأغلبية في الانتخابات الرئاسية» استجابة للإرادة الشعبية أي «السيادة الشعبية». لكنه مارس ديكتاتورية مرعبة[1].

تأسيسًا على ذلك، فالديمقراطية ليست سيادة شعبية، إنها قبل كل شيء مؤسسات تزود المواطنين بوسائل الدفاع ضد الاستبداد، ضد كل محاولة من قبل الدولة في سلب الحريات والتعسف في ممارسة السلطات. إن الدِّيمقراطية بهذا المعنى تمكننا من التخلص من الحكومة الجائرة دون اللجوء إلى العنف.

الفرق بين فكرة «الدِّيمقراطية بوصفها سيادة شعبية» وفكرة «الدِّيمقراطية بوصفها محكمة شعبية»، ليس فرقا لفظيا فحسب، يقول بوبر، بل إن لها نتائج تطبيقية هامة . . . ذلك أنه اعتبر الفكرة الأولى تمثل نظرية إيديولوجية وصفها بالخطيرة، في حين أن الفكرة الثانية تؤطرها نظرية واقعية، بحيث أنها تشكل وسيلة تسمح بتفادي حكومة الاستبداد، والتخلص من الديكتاتورية التي يستلزم التصدي لها أخلاقيًا.[2] تكمن أهمية التعريف لمفهوم الدِّيمقراطية (الدِّيمقراطية بوصفها محكمة شعبية)، في طابعها الإجرائي العملي وليس فقط النظري أو اللفظي[3]. حيث أصبح التركيز

---

(١) POPPER Karl ، *La leÓon de ce siècle*, trad. J.Henri et C.Orsoni, Ed.Anatolia, Paris, 1993, p. 131.

(٢) POPPER. ، *La leÓon de ce siècle*, op. cit, p. 136.

(٣) BAUDOUIN Jean ، *La philosophie politique du Karl Popper*, PUF. Paris, 1994, p. 193.

على الدِّيمقراطية بمعناها التطبيقي باعتبارها آلية للعزل السلمي للحكام الفاسدين والفاقدين للكفاءة، ونمطا لتوزيع المسؤوليات السياسية، ووسيلة لممارسة الحريات[١]. فبالرغم من كون الأسئلة التي طرحها بوبر ذات عمق نظري سياسي عقلاني، من قبيل التساؤل عن النظام السياسي الذي يمكن المواطنين من التخلص من حكامهم السيئين بدون عنف، فإن الإجابات التي يقدمها حول الإشكالات السياسية المطروحة إجابات أكثر إجرائية، إن لم نقل تقنية من قبيل التصويت، الأحزاب، البرلمان . . .[٢].

لقد كان بوبر على وعي بالأخطاء والمفارقات الجسيمة للديمقراطية، ولكن كان يعتبرها، على الرغم من ذلك، النظام الأفضل من بين جميع الأنظمة السياسية المتواجدة حتى الآن. إنه كان يردد عبارة تشرشل (Winston CHURCHILL)[٣]، التي تقول: «الدِّيمقراطية ليست هي الأفضل، ولكنها أقل الأنظمة السياسية سوءا». لم يكن بوبر يدعي من خلال الدِّيمقراطية تحقيق السعادة للناس، ولكن على الأقل التخفيف من آلامهم، وضمان ممارسة أفضل للحرية والمسؤولية والمبادرة الخلاقة . . .[٤].

---

(١) *Ibid*, p. 201.

(٢) BOUENI Martin Edzima, ***Karl Popper, Epistémologie et pensée politique***, Ed.La Manuscrit, Paris, 2007 p. 400.

(٣) **نستنون تشرشل** (١٨٧٤- ١٩٦٥): زعيم سياسي ورئيس وزراء بريطانيا خلال الحرب العالمية الثانية.

(٤) Préface de André Verdan, in POPPER., ***Etat paternaliste ou état minimal***, op. cit, p. 18.

الدِّيمقراطية نظام سياسي جيد، يواصل بوبر، حتى ولو كان سيئًا، لأنه يسمح بالحوار العقلاني والنقاش النقدي، ويتيح إمكانية تغيير الحكام والمؤسسات السياسية الفاسدة بطريقة سلمية. أو على الأقل، يجعلهم يقعون تحت نير المراقبة الدائمة والمحاسبة المستمرة. هناك عبارة مثيرة قالها بوبر في حق الحكومات الدِّيمقراطية التي ابتليت بنظام المراقبة والمحاسبة، جاءت صياغتها على النحو الآتي: «إن الحكومات الدِّيمقراطية هي الأنظمة الأقل راحة، لأن الحكومات تظل مهددة باستمرار بالإقالة، وعليها أن تقدم الحساب»[١].

بأي شرط تقود فكرة السيادة الشعبية إلى الدِّيمقراطية؟ تساءل ألان توران. إن الشرط أن لا تعتبر إرادة الأغلبية هي المنتصرة، بل أن يترك المجال مفتوحا لمشاركات الأقليات وللحق في المعارضة السياسية، بدلا من منح سلطة شعبية شرعية غير محدودة، حتى لا تتحول إلى استبداد الأغلبية[٢]. إن عبارة حكم الشعب هي عبارة مضللة وخادعة يلفها الغموض والوهم، فهي بالتالي غير صحيحة من الناحية الواقعية، مما جعلها فكرة مثالية بل يوطوبية. فبدل أن يعيش الناس على وهم حكم الشعب، عليهم الوعي بأن الدِّيمقراطية هي فقط آلية من آليات اختيار الحكام، ومراقبة أعمالهم ومحاسبتهم لاحقا، طالما أن الناس ليسوا متفقين على جملة من القضايا،

---

(١) POPPER., *La leçon de ce siècle*, op. cit, p. 136.

(٢) TOURAINE. *Qu'est-ce que la démocratie?* op.cit, p. 37.

ولديهم تصورات وتطلعات وآمال مختلفة، بناء على مرجعيات فكرية ومصالح ومواقع خاصة. فالديمقراطية هي مجرد لعبة سياسية لتدبير الاختلافات، عبر النقاش النقدي الحر والحوار العقلاني المفتوح، يتبادل فيه الجميع الاحترام والتقدير.

ليس للديمقراطية من وجود ما لم تكن موضع احترام، يرى توران. فالديمقراطية هي النظام الذي تعترف فيه الأكثرية بحقوق الأقليات، لأنها تقبل بالمبدأ القائل «إن أكثرية اليوم يمكن أن تصبح أقلية الغد»، وتخضع لقانون يمثل مصالح مغايرة لمصالحها من غير أن يحول دون ممارستها لحقوقها الأساسية[١]. فالأغلبية مهما كثر عددها فهي لا تمثل عموم المواطنين، والشعب مهما اختار حكامه فهو يظل في منأى عن قراراتهم. لهذه الأسباب، يجزم بوبر قائلا «الدِّيمقراطية لم تكن أبدًا حكما للشعب، ولا يمكنها أن تكون، ولا يجب أن تكون كذلك»[٢].

هكذا يرفض بوبر ترجمة كلمة ديمقراطية بعبارة «حكم الشعب»، ليقتصر دور الشعب فقط على الحكم على ممارسات حكامه. ورغم أن «الشعب» قد يؤثر على أفعال هؤلاء الحكام بالتهديد بالعزل، إلا أنه لن يحكم نفسه أبدًا بأي معنى عملي[٣]. حتى وإن قلنا بأن الشعب يحكم بطريقة غير مباشرة، ويمارس

(١) *Ibid*, p 29.

(٢) POPPER, ***Etat paternaliste ou*** état ***minimal***، op. cit, p. 37.

(٣) *Ibid*, p. 107.

إرادته في انتخاب الحكام، عبر صناديق الاقتراع، من خلال اختيار ممثليه في المجالس النيابية، فهذا الكلام غير صحيح، لأن هؤلاء النواب ليسوا ممثلين للشعب، بل هم مجرد وكلاء أخذوا تفويضا عاما يسمح لهم بالتصرف التام بمعزل عن استشارة من فوضهم. ومن تم فهم لا يمثلون الشعب. من جهة لأن الشعب لا يمكن تمثيله كلية، ومن جهة أخرى أن الشعب لا يعرف الإجماع، بما أن الأكثرية دائمًا تجد نفسها في مقابل الأقلية. الشعب لا يمكنه أن يحكم كلية، طالما أنه في كل مجتمع ديمقراطي هناك أقليات غير ممثلة. هذا دون إغفال أن هناك أعدادا من الجماهير الشعبية يفتقرون إلى المعرفة والوعي السياسيين، وتحكمهم الأهواء والمصالح ... كيف يمكن لهؤلاء أن يحكموا أو يشاركوا في الحكم وفي سن القوانين واتخاذ القرارات وهم يجهلون أبسط الأمور السياسية؟ إن الناس العاديين يستحيل استشارتهم، في صياغة القوانين أو إصلاحها. صحيح أن العملية السياسية وغاياتها هي المصلحة العامة للشعب، لكن عموم هذا الشعب لا يعرف أين تكمن مصلحته. فالذي يسن القوانين والتشريعات والقرارات السياسية عادة هي الدولة والمجالس التمثيلية بوصفها سلطات ذات السيادة الفعلية، أما السيادة الشعبية فهي عبارة مليئة بالمغالطات.

هكذا يتبين أنه لا يمكن الحديث عن سيادة شعبية، مادام الشعب بدوره خاضعا لقرارات من ينتخبهم. وبالتالي فهو مجبر على تقديم الطاعة والولاء لهم. شعار حكم الشعب هو شعار

ديماغوجي، لأن الممارسة الفعلية للسلطة والتسيير الفعلي للمؤسسات يؤكدان أن الشعب، رغم إمكانياته في اختيار الممثلين والحكام، فإنه لا يحكم نفسه بنفسه بأي معنى عملي واقعي.

٤- أزمة «التمثيل السياسي»:

من أسباب ضعف الدولة الدِّيمقراطية سياسيًا، يقول **توران**، أزمة التمثيل السياسي. حيث يفقد الناخبون الإحساس بالثقة بأنهم ممثلون. وهذا ما يعبرون عنه وهم يشيرون بأصابع الاتهام إلى طبقة سياسية، طبقة لا هم لها سوى تعزيز سلطتها الخاصة وتحقيق مصالح أفرادها المتميزين. وينتاب المرء الوهن نتيجة شعوره بالنقص في مواطنته، وذلك عائد إما إلى إحساس العديد من الأفراد بأنهم مستغلون أو مهمشون ومنبوذون داخل مجتمع لا يشعرون بأنهم يساهمون فيه.[١] إن أزمة التمثيل السياسي هي التي دفعت **هيغل** إلى الدفاع وبشدة عن سيادة الدولة، قائلا: «إنه ما دامت دولتنا كبيرة، وما دام المواطنون كثيرون، فإن هؤلاء الأخيرين، بما أن إبداء الرأي المباشر أصبح مستحيلا، فلا بد أن يعبروا عن إرادتهم بالنسبة للقرارات التي تمس مصالحهم المشتركة لا بطريقة مباشرة، بل بطريقة غير مباشرة، بواسطة ممثليهم»[٢].

---

(١) TOURAINE. *Qu'est-ce que la démocratie?* op. cit, p. 18.

(٢) هيغل، *العقل في التاريخ*، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، بيروت، ١٩٨٣، ص ١٢٠.

عمليًا لا يمكن بتاتًا لجميع المواطنين المشاركة في اتخاذ قرار موحد يهدف إلى تحقيق المصلحة العامة، طالما أن هناك مصالح خاصة تطفو على السطح، هذا من جهة. ومن جهة أخرى لكون أعداد كبيرة من المواطنين غير واعين بمصالحهم الحقيقية. لهذه الأسباب يتم عادة تفويض الأمر لهيئة ناخبة يتم اختيار أعضائها بالاقتراع، من أجل تمثيل المواطنين. لكن الإشكال المطروح هو أن الكثير من المجالس النيابية تفتقر إلى الحكمة والكفاءة والثقة.

لهذه الاعتبارات يرى هيغل أن السلطة السياسية هي للملك ومجلسه الاستشاري. ذلك أن للملك السلطة النهائية في سن القوانين، والسهر على تنفيذها. وقراره ليس شخصيًا أو ذاتيًا، بل يساعده في ذلك مجلسه الاستشاري، مجلس ذو كفاءة وخبرة عالية[١]. إن الملكية التي يتحدث عنها هيغل ليست ملكية مقدسة، تستمد مشروعيتها من الله (الحق الإلهي للملوك)، ولكنها ملكية عقلانية، لأن «العقلانية تتطلب النظام الملكي الدستوري، أي الملكية المقيدة لا المطلقة»[٢]. فإذا كان اهتمام هيغل بإقامة نظام سياسي تكون فيه السلطة السياسية للملك ومستشاريه، بمعزل عن الإرادة الشعبية، فإن هذا لا يعد دفاعا عن الحكم الاستبدادي، ولكنه استجابة لمعيار الكفاءة والخبرة، وربما هي الحجة نفسها بالنسبة أفلاطون، في أن يكون الحاكم فيلسوفًا.

---

(١) هيغل، *أصول فلسفة الحق*، مرجع سابق، ص ٥٣٩-٥٥٦.

(٢) نفس المرجع، ص ٤٥٤.

لقد ذكرنا في ما سلف، بأن بوبر لا يهمه شكل النظام السياسي الذي تطبق فيه الدِّيمقراطية، سواء كان نظاما جمهوريا أو ملكيا. الأهم في نظره هو أن المواطنين بدل أن يعيشوا على وهم العبارة الخادعة التي تزعم بأن الحكم للشعب، فهم يلجأون إلى اختيار حكامهم بالانتخابات ومحاسبتهم في حالة عدم التزامهم بمهامهم الموكولة إليهم في إطار مؤسسات سياسية تجعل الدِّيمقراطية «ليست حكما للشعب» بقدر ما هي «محكمة للشعب». هنا تكمن الرسالة الأخلاقية للمثقفين الديمقراطيين في التنبيه إلى خطورة التعريف التقليدي لمفهوم الدِّيمقراطية، حيث يقول: «أريد أن أحذر من الخطر الكامن وراء ما نعلمه للشعب وللأطفال، بقولنا أنهم يعيشون تحت نظام حكم الشعب، وهو غير صحيح. ولن يكون كذلك. وعندما يدركون هذا بسرعة، سيبدون تذمرا وسيشعرون خصوصًا، بالخدعة لأنهم يجهلون كلية اللبس اللفظي التقليدي. وسيكون لهذا نتائج وخيمة سواء على صورة العالم، أو على مستوى السياسة»[١]. بهذا المعنى تكون الفكرة القائلة بأن «الدِّيمقراطية هي حكم الشعب»، فكرة خداعة ومضللة. وأن ربط السيادة الشعبية بالحكم هي عبارة لا تخلو من غموض ولبس.

من هنا نستنتج أن الدِّيمقراطية أصبحت لا تعني ممارسة الشعب للسلطة السياسية، ربما كان الأمر ممكنا في الدِّيمقراطية

(١) POPPER, *Etat paternaliste et état minimal*, op. cit, p. 48.

المباشرة[1]. هذا التصور ينزع السلطة السياسية عن الشعب، خاصة في ظل الأنظمة الدِّيمقراطية التمثيلية، التي يتحول فيها هذا النظام السياسي (الدِّيمقراطية) إلى مجرد أداة لخلق التوازن السياسي، لكنه توازن هش في كثير من الأحيان[2]. إنه تصور سياسي يجعل الدِّيمقراطية، فضلا عن ذلك، مجرد آلية تقنية وظيفتها محاربة الطغيان ومواجهة الحكام الفاسدين، أما الدِّيمقراطية المرتبطة بسيادة الشعب فهي تشتغل في نظر بوبر كإيديولوجيا مثالية خادعة تحتوي أبشع الأوهام ويمكن أن تؤدي إلى أنظمة أكثر فظاعة. هذا النمط من الدِّيمقراطية الذي يطمح إليه بوبر والذي يجعل الشعب خارج دائرة ممارسة السلطة، يتحول إلى وسيلة ناجعة لتجنب الاستبداد السياسي ليس إلا[3].

ما نتوخاه من خلال طرحنا لإشكالية «السيادة الشعبية» هو تعديل النظرية الدِّيمقراطية من خلال نقدنا للمفهوم الكلاسيكي (الاشتقاقي) المتداول، بإصدار الحكم بعدم صلاحيته المنطقية والواقعية. وما يزكي هذا الطرح، هو فقدان الحكام والمحكومين، على حد سواء، للكفاءة السياسة المطلوبة.

٥- إشكالية «الكفاءة السياسية»:

من أهم المؤاخذات التي يمكن أن نوجهها للنظرية

---

(١) BAECHLER, *Démocraties*, op. cit, p. 98.

(٢) *Ibid*, p. 139.

(٣) BAUDOUIN ، *La philosophie politique de Karl Popper*, op. cit, p. 194.

الدِّيمقراطية، هو أن الديمقراطيين لا يعيرون اهتمامًا كبيرا للكفاءة السياسية سواء تعلق الأمر باختيار الحكام أو بالحكم على إنجازاتهم. سنعمل على مساءلة المنظور الديمقراطي انطلاقا من الإشكالات التي تطرحها مسألة «الكفاءة السياسية»، كفاءة الحكام، وكفاءة المحكومين الذين فوضت لهم الدِّيمقراطية مهمة محاكمة أعمال حكامهم.

إن قضية «الكفاءة السياسية» كانت موضوعا لكتابات الفلاسفة، منذ الفلسفة اليونانية، خاصة مع أفلاطون وأرسطو، إلى الفترة المعاصرة. إذا عدنا إلى كتاب «الجمهورية» نجد أفلاطون يبوئ الفيلسوف مرتبة الحاكم، بحيث يعتبره الأحق بالحكم من غيره، لتوفره على جملة من الصفات التي يفتقر إليها الآخرون، منها المعرفة (محبة العلم والفلسفة والحقيقة، الخبرة، سرعة التعلم وقوة الذاكرة ...)، ونبل الأخلاق (الصدق، الاعتدال، النزاهة، الشجاعة، العدالة، حسن المعاملة، الابتعاد عن ما يفسد النفس والروح من ملذات حسية وغيرها ...)[1]. إن الفيلسوف، من وجهة نظر أفلاطون، شخص حكيم خارق للعادة، مالك للمعرفة والخبرة، مجادل مدرب، وقادر على الحدس العقلي، والاتصال بالصور والمثل السماوية الخالدة، يحتل مكانة عالية فوق البشر العاديين جميعًا ...

(١) أفلاطون، *الجمهورية*، الصفحات من ٣٦٧ إلى ٣٧٦.

لكن عندما نقارن التصور الأفلاطوني للفيلسوف (الشخص المؤهل أكثر من غيره في تولي مهام حكم المدينة)، بمفهوم الفيلسوف عند سقراط، فإننا نجد هذا الأخير، ينعت الفيلسوف بالمحب للحكمة، العاشق للحقيقة، يسعى جاهدا إلى معرفتها دون أن تكون لديه القدرة على امتلاكها، إنه مجرد باحث ومنقب عنها. وعلى هذا المستوى كان الاختلاف واضحا بين ما يمكن أن نسميه بغطرسة أفلاطون وتواضع سقراط، بين من يدعي التفوق والكفاءة وبين من يعترف بالنقص ويسعى نحو تقويمه.

إن النظر إلى سقراط بوصفه شخصية متواضعة، تصور لا يمكن أن نمرره دون أن يستدعي منا ذلك وقفة تأملية، ولو قصيرة، مادام المقام لا يسمح بأكثر من ذلك. هل بالفعل كان سقراط متواضعا؟ وهل من الواجب على رجل الدولة أن يعترف بجهله؟ بناء على ذلك، هل رجل الدولة جاهل أم أن الوضع السياسي يستلزم منه ادعاء الجهل؟ وهل ادعاء الجهل تواضع أم مناورة سياسية أم منهج تربوي يدفع إلى المزيد من اكتساب المعرفة؟

كتب **فؤاد زكرياء**، المترجم لجمهورية أفلاطون باللغة العربية، تصديرا للكتاب تناول فيه حقيقة «التواضع السقراطي» قائلا: «سقراط يعلم كل شيء، وهو مع ذلك يدعي الجهل بكل شيء، وعن أبسط نظرة نلقيها على محاورة مثل «الجمهورية»، لكفيلة بإقناعنا بأن الزمام فيها لم يفلت طوال الوقت من يد سقراط. وأنه هو الذي يوجه المناقشة من البداية إلى النهاية. صحيح أنه لا يكف

طوال الوقت عن إلقاء الأسئلة، ولكنها أسئلة تلقى بطريقة منظمة، وتعمل على توجيه الطرف الآخر في الحوار نحو وجهة معينة، وتتضمن في داخلها، بكل وضوح، جميع عناصر الإجابة، بل إنها في واقع الأمر إجابات تتخذ شكل الأسئلة. فأشخاص المحاورة عاجزون تمامًا أمام سقراط، وهو يتحكم فيهم كما يشاء. وينتصر عليهم دائمًا في المجادلات، بل إنه ليشعرهم في كثير من المرات بالخجل من أنفسهم»[1].

اعتبر **فؤاد زكرياء** هذا تناقضا شنيعا بين ادعاء الجهل من جهة، وبين إجابات تنم عن معرفة بكل شيء. خاصة وأن سقراط يطرح أسئلة إيحائية، بل إجابات مقنعة. وهي طريقته في محاوراته. يدعي أولًا الجهل، ولكنه في الحقيقة له دراية بالمجال الذي يدور حوله الحديث؛ وهو يزعم أنه يسأل طوال الوقت، على حين أنه في الحقيقة صاحب كل الإجابات؛ ثم بعد ذلك يمعن في إذلال خصمه، إذ يوهمه بأنه مصدر كل جديد في المناقشة. وقد صرح أفلاطون نفسه بأن منهج سقراط هو التهكم والتوليد. والمقصود بالتوليد هو استخلاص الحقيقة الكامنة في داخل المُحاور[2]. إنه إذن تواضع كاذب.

كيف للتواضع والتهكم أن يجتمعا معا في رجل واحد؟ هل يمكن الحديث عن تواضع سقراطي يخفي من ورائه تهكما لا مثيل له؟

---

(١) فؤاد زكرياء، تصدير لكتاب *جمهورية أفلاطون*، مرجع سابق، ص ٤٢-٤٣.

(٢) نفس المرجع، ص ٤٤-٤٥.

سقراط يعرف الكثير من الأشياء ومتيقن منها، أو على الأقل هو يعرف بأنه لا يعرف. كيف ننسى سقراط القائل في محاورة «الجمهورية» أن «العدل حكمة وفضيلة، والظلم جهل»[(١)]، وفي نفس الوقت نتقبل قوله بأن الجهل هو خاصية الإنسان؟ وفي موقع آخر من المحاورة المذكورة، عندما سأل جلوكون سقراط عن تعريف الفلسفة قائلا: «من هم الفلاسفة الحقيقيون في رأيك»؟ فأجاب سقراط: «إنهم أولئك الذين يعشقون الحقيقة». وأضاف قائلًا في ما بعد «الفلاسفة هم الذين يرقبون الأشياء في ذاتها، ويتأملون ماهيتها»[(٢)].

فهل يعد إدراك الأشياء وتأمل ماهيتها من الجهل؟ أم أن الجهل في التعريف السقراطي له دلالات لا زالت خافية على المهتمين؟

إن التصور الفلسفي لسقراط بوصفه شخصية متواضعة تصور يخدم المشروع العقلاني التشكيكي، عقلانية ذات نزعة ارتيابية متنكرة. من الاعتيادي أن تنحاز هذه العقلانية النقدية للمواقف التي تلائم توجهها الفكري. لهذه الاعتبارات يُعجب بسقراط الذي قال بأنه لا يعرف شيئا. إن التوجه التشكيكي قد تكون لها آثار إيجابية في مجال سيرورة المعرفة التي تؤمن بمنطق التحول. لكن عندما يتم نقل هذا التوجه إلى الحياة السياسية، فإن هذا النقل قد لا يخلو من

---

(١) أفلاطون، *الجمهورية*، مرجع سابق، ص ٢٠٨.

(٢) نفس المرجع، الصفحتان ٣٥٨-٣٥٩.

مخاطر جمة. ذلك أن الحياة السياسية لا تقبل مثل هذه التوجهات العدمية، بل تستدعي في كثير من الأحيان مواقف حازمة وحاسمة، في اتجاه التأسيس لأفكار وممارسات سياسية ذات مصداقية ومشروعية.

وبالعودة إلى المقارنة بين سقراط وأفلاطون، والتي كان الغرض منها هو مقارنة بين من رشحه أفلاطون ليكون رئيسا للدولة، وبين مواصفات رجل الدولة عند سقراط، فكان جواب كليهما (أفلاطون وسقراط) هو أن «رجل الدولة يجب أن يكون حكيما». لكن دلالة لفظة «الحكيم» تختلف بين الفيلسوفين. بحيث يعني الحكيم، حسب سقراط، هو الذي يعرف أنه لا يعرف شيئا، أو على الأقل يعرف القليل من الأشياء، قياسا مع حجم المسؤوليات العظيمة والجسيمة التي تنتظره. من هنا يجب عليه أن يكون غاية في التواضع. فما كان يطالب به سقراط هو «اعرف نفسك، واعترف أنك في غاية الجهل». في حين أن كلمة «الحكيم» عند أفلاطون تعني المتمكن من المعرفة والحكمة والفضيلة، الذي له الحق في ممارسة السلطة. وهذا هو طموح معظم المثقفين والمفكرين والنخبة ...

وبالرجوع مرة أخرى إلى أفلاطون، نجد أن أهم وظيفة أوكلها أفلاطون للملك الفيلسوف، هي مهمة التشريع للمدينة. ويبدو واضحا لماذا يحتاج أفلاطون فيلسوفا لهذه المهمة. لأن الدولة، في التصور الأفلاطوني، لكي تبقى مستقرة، ينبغي أن تكون

طبق الأصل للصورة أو المثال المقدس للدولة. لذلك فإن الفيلسوف وحده القادر على أن يرى ويستخرج الأصل (عالم الصور والمثل والمعقولات). فهو وحده القادر على رؤية الحقيقة كاملة. الفلاسفة الحقيقيون وحدهم هم الذين يمكنهم وضع التصميم الأساسي للمدينة لأنهم وحدهم الذين يمكنهم أن يروا الأصل وينسخوه. للفيلسوف إذن، حسب أفلاطون، وظيفتان، الأولى هي الاطلاع عما يوجد في عالم المثل، والثانية هي إنزال ذلك إلى المدينة. هنا تصبح للحاكم الفيلسوف القدرة على التسيير والتشريع وحل المشكلات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية . . .

من هذا المنظور ركز أفلاطون نقده اللاذع للديمقراطية على الحكام الديمقراطيين الذين اعتبرهم يفتقرون للكفاءة ويخضعون للشهوات. ولقد أحسن بوبر صنعا عندما لخص انتقادات أفلاطون للديمقراطيين في عبارات وجيزة وبليغة، إذ وصفتهم بأنهم «مبذرون وبخلاء، وبأنهم متغطرسون متمردون على القانون، وبلا حياء، وبأنهم مفترسون، وبأنهم حيوانات وحشية بغيضة، وبأنهم مثل كل نزوة مشبعة، يحيون فقط من أجل الملذات والمتع الحسية، ومن أجل الرغبات التافهة الدنيئة»[١]. إن سوء التدبير المالي والفساد الأخلاقي واللجوء إلى القوة والعنف بدل احترام القانون، هي، باختصار شديد، أهم صفات الديمقراطي في المنظور الأفلاطوني.

---

(١) POPPER Karl, ***La société ouverte et ses ennemiš Tome1***, Trad. J.Bernard et P.Monod, Ed. du Seuil, Paris, 1979, p. 45.

صفات الرجل الذي حصل على الشرعية السياسية، ليس بناء على كفاءاته المعرفية وخصاله الأخلاقية النبيلة، بل بدعم من الشعب بمبدأ السيادة الشعبية في ظل نظام الحكم الديمقراطي.

إن لامبالاة الدِّيمقراطية تجاه أهمية «الكفاءة السياسية»، كما أبانت عن ذلك الممارسات والأفكار الدِّيمقراطية، جعلت النظام الديمقراطي يعيش وضعية سياسية حرجة، والفكر الديمقراطي يعرف مفارقات وضعته في مأزق سياسي. اعترف الديمقراطيون أنفسهم بصعوبة اختيار الحكام ذوي الكفاءة المنشودة بناء على أصوات المواطنين، سواء كانوا عارفين أو جهالًا.

عندما تكون السياسة بعيدة عن اختصاصات العامة ولا تندرج ضمن مجالات اهتماماتهم، وعندما تكون الغلبة في الدِّيمقراطية للأكثرية العددية، ماذا ننتظر في غالب الأحيان؟ سيبرز على السطح قيادات شعبوية أو ديماغوجية تتقن لعبة مغازلة وجدان أغلبية الشعب، مسخرة في ذلك أقوالها وأفعالها ومشاعرها . . . مستثمرة غياب معيار الكفاءة في اختيار الحكام في ظل النظام الديمقراطي، سواء كان هذا الاختيار رغبة في تشكيل حكومة جديدة أو بدافع الانتقام من حكومة سابقة. فكلاهما سيان، مادام انتقاء حكام جدد ضدا عن حكام سابقين، هو في كلتا الحالتين اختيار لمن يتولى الحكم في الفترة الراهنة.

حتى ولو سلمنا جدلًا بأن الديمقراطيين ينطلقون من فرضية أن الذين يظفرون بالسلطة هم في الغالب أفراد حصلوا على الأغلبية

في انتخابات ديمقراطية قد تنقصهم الكفاءة، وأن الأولوية الملقاة على النظام الديمقراطي هي عزل الحكام الفاسدين، فإننا سنرد عليهم قائلين، بأن الذين سيحاسبون الحكام هم الشعب نفسه، الذي قد لا تتوفر في غالبيته الكفاءة المطلوبة التي تسمح لهم بمراقبة ومحاسبة عمل هؤلاء الحكام من خلال تدبير آليات منعهم أو توقيفهم ونزع الصلاحية السياسية عنهم. حتى ولو قلنا إن المهمة هي للبرلمان أو المجلس الدستوري أو مؤسسات سياسية موازية، فإنه باستطاعتنا أيضًا القول بأن هذه الهيئات مهما اختلفت تسميتها فإنه قد تم انتخاب أعضائها، كليًا أو جزئيًا، بشكل مباشر أو غير مباشر، من طرف الشعب وفق مبادئ وقواعد اللعبة الدِّيمقراطية.

شكل فقدان الكفاءة السياسية إذن أبرز مساوئ النظام الديمقراطي، خاصة إذا كان البلد الذي يحتضن هذا النظام يفتقر مواطنوه للوعي السياسي الكافي وللتقاليد الدِّيمقراطية التي ترسخها الثقافة السياسية عبر العصور، فإن المجال يكون سانحا لاستقبال الأفكار والممارسات الديماغوجية أو المبادئ المضادة للقيم الدِّيمقراطية نفسها. وحسبنا نقول كما قال أرسطو في كتابه «السياسة» «إن الأجسام صحيحة البنية، والسفن التي أحسن بناؤها وأوليت ملاحين مهرة، تستطيع أن تقاوم أكبر الأخطاء من دون أن يخشى عليها الهلاك. أما الأجسام الضعيفة والسفن المنهوكة التي ترك أمرها إلى ملاحين جهلة فلا تستطيع على خلاف ذلك أن

تحتمل أقل الأخطاء قدرا»[1]. نستحضر هذه المماثلة البليغة لأرسطو بمعزل تمامًا عن خلفيتها السياسية التي تحيل على «الأرستقراطية» بوصفها نظاما للحكم الذي يتم فيه اختيار الحكام بناء على الفضيلة والأهلية[2]، بقدر ما نسوقها لنبين أهمية «الكفاءة السياسية» بوصفها معيارا، سواء تعلق الأمر باختيار الحكام، عندما تكون الدِّيمقراطية هي حكم للشعب، أو محاسبة هؤلاء الحكام عندما تعني الدِّيمقراطية محكمة للشعب.

٦- الوعي السياسي والتقاليد الدِّيمقراطية:

إن قواعد اللعبة الدِّيمقراطية تقتضي هناك رابح وهناك خاسر، وعلى الطرف المنهزم تقبل نتائج العمليات الدِّيمقراطية، وعلى رأسها الانتخابات، سواء كانت تشريعية أو رئاسية، بحسب النظام السياسي الديمقراطي. لأن الغاية من تبني هذا النظام هو الاحتكام إلى صناديق الاقتراع بوصفها آلية لتدبير ليس فقط الحكم، بل والنزاعات أيضًا؛ النزاعات السياسية بين مختلف الفرقاء السياسيين. فالطرف المنتصر يصبح حاكمًا بموجب نتائج الانتخابات، بينما الطرف المنهزم يضع نفسه في خندق المعارضة التي تتخذ بدورها أشكالا مختلفة بحسب طبيعة المنافسة السياسية. لكن لا بد أن يعترف كل طرف للآخر بدوره الشرعي، سواء تعلق الأمر بمزاولة الحكم أو ممارسة المعارضة. وهذا يقتضي من

(١) أرسطوطاليس، *السياسة*، مرجع سابق، ص ٣٣٤.

(٢) نفس المرجع، الصفحتان ٣٩٤ و٣٩٥.

الجميع، كتلة ناخبة أو هيئات وأشخاص مُنتخَبين، التشبع بقيم الدِّيمقراطية. المسألة تبدو، شيئا ما هينة، عندما يتعلق الأمر بدول أسست لتقاليد ديمقراطية ورسخت لثقافة سياسية تؤمن بالتداول السلمي على السلطة، وبالاحتكام إلى قرارات الشعب. ولكن عندما تكون الدِّيمقراطية فتية أو هشة أو مصطنعة فإن الانقلاب على الدِّيمقراطية، من طرف الحكام أو المحكومين، يصبح ممارسة عادية، لأن البلد اعتاد تاريخيًا أن السلطة تحتكرها جهة معينة أو أن انتقال الحكم فيه لا يتم إلا بالعنف.

تستلزم الدِّيمقراطية الحقة وجود شعب واع له القدرة على التمييز بين الوهم والواقع، بين الخداع والحقيقة. شعب متشبع بقيم الدِّيمقراطية، الحرية والمساواة والتسامح والتداول السلمي على السلطة ... يؤمن بالإصلاح والتحسين أو التغيير ... يعتقد بمبادئ المواطنة الحقة، حيث الحق في الانتماء إلى مَواطن بعينها، والمشاركة الفاعلة فيها، والوعي بالحقوق والواجبات ... في الدِّيمقراطية جميع المواطنين يتحملون المسؤوليات، سواء مسؤولية الاختيار أو اتخاذ القرار، أو الحكم على الإنجازات. وينعشون الحياة السياسية بالنقاشات الحرة والمفتوحة وبالحوارات العقلانية النقدية في الفضاءات الخاصة والعمومية، باستعمال كل الوسائل المتاحة والمشروعة. إن التفكير العقلاني والنقاش النقدي يتطلبان الحرية السياسية، هي الحرية التي لا تكفلها إلا التقاليد، أي الاستعداد التقليدي للدفاع عنها، وللكفاح في سبيلها، والتضحية من أجلها.

هذه باختصار، هي القيم والأفكار والممارسات التي ترسخ الثقافة والتقاليد الدِّيمقراطية، وتنمي الوعي السياسي لدى المواطنين حكاما ومحكومين. وعلى خلاف ذلك، تصبح الدِّيمقراطية مجرد أداة هشة لتدبير مصطنع للنزاعات، وللحفاظ على توازنات مهزوزة، سرعان ما تعصف بالحياة السياسية نحو أفكار وممارسات لاديمقراطية، يوطوبية أو استبدادية. غالبا ما تنتشر في البلدان التي تغيب عنها التقاليد الدِّيمقراطية.

ألا يشكل غياب «الثقافة الدِّيمقراطية» أبرز ثغرات النظام الديمقراطي في البلدان التي لم تتأسس فيها التقاليد الدِّيمقراطية؟ هل استطاعت الفلسفة السياسية أن تحل إشكالية «التقاليد الدِّيمقراطية» ودورها في ترسيخ الوعي والممارسة السياسيين؟ إذا كانت الدِّيمقراطية تعني محاسبة الحكام، فهل يمكن للمواطن العادي أن يقوم بهذه المهمة وهو يفتقر للمعرفة والوعي السياسيين ويعيش أوضاعا تفتقر إلى التقاليد الدِّيمقراطية؟

إن التقاليد الدِّيمقراطية في المجتمعات الغربية جعلت هذه المجتمعات ديمقراطية أكثر من غيرها. لأن هذه البلدان التي ترسخت فيها الثقافة الدِّيمقراطية لا يمكن أن تقبل بغير النظام الديمقراطي بديلا. وإذا ما قررت الأغلبية لصالح الاستبداد، فإنه يجب أن يفهم بأن التقليد الديمقراطي في هذا البلد ليس قويا. تقتضي محاكمة الحكام المشاركة في النقاش العقلاني النقدي، أو على الأقل تتبع مجرياته لفترات ليست بالقصيرة، وفهم مضامينه

ورهاناته. وليس فقط القيام بعملية آلية ساذجة تحصر دور المواطن في ورقة خاصة يُلقى بها في صندوق الاقتراع. إن ممارسة المراقبة والمحاسبة على الحكام بالمواصفات المطلوبة لا تتوفر في جميع المواطنين، إذ يفتقر إليها معظمهم، باستثناء فئة قليلة منهم. والسبب في ذلك غياب الوعي السياسي لدى عدد كبير من المواطنين، وعجزهم عن ممارسة حقوقهم السياسية، مما يجعلهم يقعون ضحية الدعايات الخادعة والخطابات الديماغوجية.

وهذا ما يجعل الدِّيمقراطية صالحة فقط للمجتمعات ذات التقاليد الراسخة في الممارسة الدِّيمقراطية، تقاليد نمت وتنمي المعرفة والوعي السياسيين لدى المواطنين عبر وسائلها الإعلامية ومؤسساتها الاجتماعية والتربوية بدء من الأسرة ثم المدرسة ثم مقرات العمل ثم الشارع العام ... بمساهمة منظمات المجتمع المدني والأحزاب والنقابات والهيئات السياسية المختلفة ... وفي غياب التقاليد الدِّيمقراطية، فإن التصويت بالأغلبية قد يوصل شخصا أو حزبا إلى الحكم، فيتحول ذلك الشخص إلى ديكتاتوري، يستغل وضعه، فيقوم بتغيير القوانين الدِّيمقراطية ويستبدلها بقوانين أخرى غير ديمقراطية. في غياب التقاليد سالفة الذكر، يصبح كل شيء ممكنا، وتغدو الحياة السياسية مفتوحة على جميع الاحتمالات. تشكل هذه الحالة أخطر مساوئ الدِّيمقراطية. هل نحتكم إلى صناديق الاقتراع، ونستجيب لتطلعات الشعب احترامًا لقواعد اللعبة الدِّيمقراطية، أم نجهض الدِّيمقراطية كلما طفا

على السطح من يشكل خطرا عليها؟ هذا معناه أن الدِّيمقراطية تحمل في طياتها وسائل نسفها. في حين أن الحفاظ عليها وتحصينها من كل الممارسات والقيم المناهضة لها، يستلزم تعطيل آليات اشتغالها وشل قواعدها وإبعاد كل ما راكمته من مبادئ وقيم. هكذا نستنتج محدودية التصورات المثالية المجردة التي تنظر إلى الدِّيمقراطية كمثل أعلى خال من كل ممارسة سياسية ماكرة.

لكن ماذا لو اختار المواطنون معاقبة حكامهم من خلال ما يعرف حاليًا بالتصويت العقابي وانتخاب خصومهم السياسيين عن رغبة في الانتقام وليس عن قناعة إيديولوجية أو مصالح خاصة أو عامة؟ ما العمل؟ هل سنرفع شعار «لا تسامح مع أعداء الدِّيمقراطية»؟ وهل معنى هذا الكلام أنه يجب علينا أن نحدد مسبقا من له الحق في المشاركة الدِّيمقراطية ومن ليس له الحق في ذلك، تفاديا لأي ردة من هذا النوع؟ ألا يعني هذا أن الدِّيمقراطية تحتضن في أحشائها بوادر ديكتاتورية مختفية تنتظر لحظة بروزها، فتلجأ إلى ممارسات من قبيل الإقصاء أو التهميش أو التضييق على من يفترض فيهم أنهم يشكلون خطرا على الدِّيمقراطية؟

إن مبدأ «عدم التسامح مع أعداء الدِّيمقراطية» يمكن تقبله في حالة ما إذا كان أعداء الدِّيمقراطية يشكلون حالات شاذة داخل المجتمع، لا يؤثرون في المسار السياسي العام، في هذه اللحظة يمكن اعتبارهم أشخاص خارجين عن القانون. لكن ماذا لو كان معظم أفراد الشعب تواقين إلى نظام سياسي يكون على رأسه حاكم

مستبد لكنه عادل؟ حاكم يقبض على السلطة بقبضة من حديد، إلا أنه في المقابل يضمن للناس أمنهم واستقرارهم، ويلبي حاجاتهم ويحقق طموحاتهم. مادام أن الغالبية العظمى من العوام لا يهمها في السياسة إلا ما تلتقطه عبر وسائل الإعلام. تتعامل مع الحياة بمنطق انتهازي ضيق.

ينطوي التصور الديمقراطي للنظام السياسي على أفكار وممارسات تلغي الدِّيمقراطية نفسها. ولعل الديمقراطيون فطنوا لهذه التناقضات التي تمزق أحشاءها، فأعلنوا في أكثر من مرة عن وجود مفارقات في الدِّيمقراطية. إن هذا الموقف يستلزم وجود مواطنين يؤمنون إيمانا راسخا بالديمقراطية، يعشقون الحرية والعدالة. حتى ولو على حساب شروطهم المعيشية. وهذا لا يتأتى إلا إذا كان الشعب يعيش تقاليد ديمقراطية تنمي لديه الوعي السياسي المطلوب. ذلك أن الرهان على الشعب في ممارسة دور الرقابة على الحكام يتطلب شعبا لديه ثقافة سياسية متينة، ووعي أخلاقي سياسي يجعله يدرك حقوقه ويمارس واجباته المنوطة به، ويتحمل مسؤوليةَ ما يتخذه من قرارات لفائدة الصالح العام. وإلا ستكون مشاركته السياسية شكلية لا تتجاوز رقمًا يحصى لحظة إدلائه بصوته يوم الاقتراع العام، مما يجعل قراراته تفتقر للمصداقية والوجاهة.

في غياب التقاليد الدِّيمقراطية والوعي السياسي لدى المواطنين تصبح الدِّيمقراطية مجرد شعارات فارغة من محتواها

السياسي، غير قابلة للتطبيق العملي. وسرعان ما ستطفو على السطح مظاهر تعبر عن غياب الحس الأخلاقي الذي تقتضيه الممارسة السياسية، من قبيل الاتجار في الأصوات، الزبونية، القبلية، العلاقات الشخصية، هيمنة الأعيان، تدخل السلطة أو حيادها السلبي أمام سلوكات وقيم لاديمقراطية، تبادل العنف المادي والرمزي بين الفرقاء السياسيين، التصويت على الأشخاص بدل التصويت على برامج سياسية أو هيئات حزبية ... كلها ممارسات تكشف عن الهوة السحيقة بين السياسة والأخلاق، مما يجعلها عرضة للمكر والخداع بتعبيرات ميكافيللي[١]. هنا يصبح المواطنون عرضة للدعاية الشعبوية بتدبير من ديماغوجيين لا هم لهم سوى الظفر بأصوات الناخبين لحظة الاقتراع العام، في غياب مؤسسات سياسية ومدنية قادرة على حماية وتحصين هؤلاء المواطنين، بشكل يضمن مشاركتهم الفعلية بكل حرية ومسؤولية بعيدًا عن أي إغراء أو استفزاز.

٧- الدعاية السياسية: الديماغوجية والشعبوية

تفتح تناقضات ومفارقات الدِّيمقراطية الباب على مصراعيه لمحاولات الديماغوجيين للسطو على السلطة مستغلين جهل المواطنين بالسياسة أو عدم مبالاتهم بها، في غياب التقاليد السياسية التي قد تحمي البلد من كل الممارسات والأفكار

(١) ميكيافيللي نيقولا، *الأمير*، ترجمة أكرم مؤمن، مكتبة ابن سينا، القاهرة، ٢٠٠٤.

المناهضة للديمقراطية. لقد حذر فلاسفة السياسة، قديما وحديثا، من خطر الديماغوجية على الأنظمة الدِّيمقراطية. في الفلسفة اليونانية ألصق **أرسطو** صفة الديماغوجية بالديمقراطية[1] فإذا كانت الأرستقراطية (حكومة الأقلية الأخيار)، في نظر **أرسطو**، موضوعها الخير الأكبر للدولة وأفراد الجماعة الجمهورية، تفكر في الصالح العام، فإن الملكية موضوعها المنفعة الشخصية للملك، في حين أن الأوليغارشية موضوعها هو المصلحة الخاصة للأغنياء، بينما الديماغوجية في النظام الديمقراطي فإن موضوعها هو المنفعة الخاصة للفقراء. وهذا ما يجعل الديماغوجية مرتبطة أشد الارتباط بالديمقراطية[2]. وللحد من هيمنة أشخاص بفضل ما يملكونه من ثروات وأنصار، قد تجعلهم يظفرون بامتيازات سياسية، سنت الدولة الدِّيمقراطية، في ما يرويه **أرسطو**، قانون التغريب، وهو الحكم بالنفي على هؤلاء الأشخاص لمدة طويلة أو قصيرة لكي يفقدوا من جراء ذلك شعبيتهم[3].

إن قانون الإبعاد، الذي هو ثمرة الحكم الديمقراطي، تناوله بوبر في أكثر من كتاب. وسرد وقائع تاريخية تؤكد صحة هذا الإجراء الاحترازي الذي لجأ إليه النظام الديمقراطي في أثينا من أجل الحد من نفوذ الأشخاص ذوي الامتيازات المالية أو

---

(١) أرسطوطاليس، *السياسة*، مرجع سابق، ص ١٨٥.

(٢) نفس المرجع، ص ٢٠٧- ٢٠٨.

(٣) المرجع نفسه، ص ٢٢٦.

الاجتماعية. فقد كان هذا القانون يعطي الحق لكل مواطن، بحسب ما يذكره بوبر، في أن يكتب على قطعة من الخزف اسم المواطن الذي يعتقد أن له شعبية كبيرة أو أن له شهرة من نوع خاص. وعندما يحصل الاتفاق على شخص ما يتم نفيه، لكن مع الاحتفاظ بممتلكاته وجميع حقوقه، باستثناء حقه في العيش داخل المدينة. حيث يفقد هذا الحق مدة عشر سنين، اختصرت فيما بعد إلى خمس. وقد تم نفي شخصيات بارزة ومن لهم موقع القيادة مخافة تحولهم إلى أسياد يهددون الدِّيمقراطية[1]. امتد قانون النفي بين عامي ٤٨٨ ق.م و٤١٧ ق.م يضيف بوبر، وذكر أمثلة عن شخصيات تعرضت للنفي؛ منها رجل الدولة أريستيد (Aristide ٥٥٠-٤٦٧ ق.م) والذي وصفه بوبر بالسياسي والاستراتيجي المتمكن، كما تم أيضًا نفي نمستوكل الذي اشتهر بالعدل، فكان ذلك سببًا في إبعاده[2].

تبنى الأثينيون فكرة الإبعاد (ostracisme) خوفًا من بروز شخصية تتمتع بشعبية كبيرة، شخصية ديماغوجية أو شعبوية (populiste) سرعان تصبح طاغية. فالشخص المبعد أو المنفي ليس شخصا متهما عند الأثينيين، مادام قانون الإبعاد عندهم هو مجرد ممارسة احترازية تَحُول دون تحول هذا الشخص الذي بلغ شهرة إلى مستبد. إن النفي إذن ليست محاكمة على خطأ أو جرم،

(١) بوبر، ***بحثا عن عالم أفضل***، مرجع سابق، ص ١٤١- ١٤٢.

(٢) POPPER, ***La leÓon de ce siècle***, op. cit, p. 133.

ولكنه فعل احتياطي أملته ضرورة الحفاظ على الدِّيمقراطية في المدينة.

وما تخوف منه الأثينيون حدث في الفترة المعاصرة عندما حصل هتلر ديمقراطيًا على الأغلبية، بفضل ما كان يتمتع به من شعبية زائدة، فتم انتخابه في النمسا بنسبة ٩٤% من أصوات الناخبين، حولته إلى طاغية ديكتاتور. هنا تكمن خطورة الديماغوجي والشعبوي، عندما يشعر بأن السلطة هي للشعب وفق قانون الأغلبية، فيوظف دهاءه السياسي من أجل خداع الناس البسطاء واستمالتهم، مستعملا الحيل والمكر والوعود الكاذبة والهدايا والأموال ... وأحيانا أخرى يلجأ إلى التخويف وإرهاب الناس، مستعينًا بعلاقاته مع أصحاب السلطة أو الأعيان والوجهاء، مستغلًا سذاجة عموم الناس ولامبالاتهم وجهلهم بثقل المسؤولية الملقاة على عاتقهم. وبدل الحديث عن ديمقراطية نتوخى منها محاسبة الحكام الفاسدين، نصطدم أمام نتائج انتخابية تعيد إنتاج نفس الحكام، مما يخلق لدى التواقين للحرية والعدالة أشكالًا متجددة من الإحباط واليأس، بسبب الرهان على «محكمة الشعب» التي يفتقد معظم أعضائها للأهلية والكفاءة المطلوبتين.

٨- الدِّيمقراطية ومشكلة المواطنة:

يفترض في الأنظمة الدِّيمقراطية أن يتمتع المواطن بمواطنة كاملة، جاءت نتيجة إحساسه القوي بالانتماء إلى موطن محدد، فضلًا عن مشاركته الفاعلة فيه، ووعيه بحقوقه المدنية والسياسية،

في مقابل الشخص في الدول الاستبدادية فهو مجرد تابع مأمور، ليس له من المواطنة سوى تأكيد انتمائه لموطن محدد، إذن هي مواطنة ناقصة.

كيف يمكن تصور المواطنة بوصفها ممارسة للسيادة في الدولة الدِّيمقراطية؟

تجد المواطنة، في ظل النظام الديمقراطي، شكلها الأكثر تطورا وفعالية. إنها ترتكز على مشاركات الجميع، حكاما ومحكومين، في ممارسة السلطة السياسية. المواطنة هي إذن خاصية الإنسان الفعال الذي يتمتع بالحرية والمساواة في نفس الآن، تجعله يشارك في السيادة[1].

لا نكاد نجد اختلافا كبيرا بين مواقف الفلاسفة، قديمًا وحديثًا، حول مفهوم المواطنة. ففي الفلسفة اليونانية تناول أرسطو، في كتاب «السياسة»، قضايا متعلقة بالمواطنة، فبدأ بالتمييز بين الدولة والحكومة، حيث اعتبر الحكومة ليست إلا نظاما مفروضا على جميع أعضاء الدولة، في حين أن الدولة ليست إلا اجتماع المواطنين[2]. والمواطن الحق، حسب أرسطو، ليس هو المنتمي فقط إلى المدينة، حيث «لا يكون المرء مواطنا بمحل الإقامة وحده، لأن محل الإقامة يملكه أيضًا الأجانب المقيمون والعبيد. كذلك لا يكون المرء مواطنا بمجرد حق المداعاة لدى

---

(١) BERNERDI Bruno ،*La démocratie*, GF-Flammarion, Paris, 1999, p. 26.

(٢) أرسطو، *السياسة*، مرجع سابق، ص ١٨٩.

القضاء مدعيا أو مدعى عليه. لأن هذا الحق يمكن أن يخول بمجرد معاهدة تجارية. فمحل الإقامة والمداعاة القضائية يمكن أن يكون لأناس ليسوا مواطنين»[١]. كما أنه ليس فقط «الفرد المولود لأب مواطن ولأم مواطنة، وأحد هذين الشرطين لا يكفي»[٢]. ذلك أن «السمة المميزة للمواطن الحق على الوجه الأتم إنما هي التمتع بوظائف القاضي والحاكم»[٣].

لهذا فأرسطو يؤكد على عدم أحقية العبيد والأجانب بالمواطنة، بل إنه ينفيها عن العمال أنفسهم، قائلًا بأن «العمال لا يمكن أن يكونوا مواطنين في دولة حسنة الدستور»[٤] ذلك أن العبد يعمل لصالح الفرد، بينما العامل والأجير يعملان لفائدة الجمهور، في حين أن شرف الحصول على المناصب العامة للدولة لا يتفق مع عيشة الصناع والعمال[٥].

تبعًا لذلك فالمواطن ليس فقط عضوا داخل المدينة، ذلك أن الأجانب المقيمين والعبيد يعيشون داخل المدينة، ولكن ليسوا مواطنين، حسب أرسطو، لأنهم لا يتمتعون بنفس الحقوق المدنية ولا يشاركون في أنشطتها السياسية القضائية. فالمواطن إذن هو

---

(١) نفس المرجع، ص١٩٠.
(٢) المرجع نفسه، ص ١٩٢.
(٣) نفس المرجع، ص ١٩٠.
(٤) نفس المرجع، ص ٢٠٠.
(٥) المرجع نفسه، ص ٢٠١.

المشارك في الحكم والقضاء، بمعنى أن يشارك في القرارات العامة، وأن يكون عضوا في هيئة القضاء.

وفي الفلسفة الحديثة، أُعتبر المواطن، حسب كانط، عضوا داخل «المجتمع المدني» و«الدولة»، وفي هذا الصدد ميز الفيلسوف بين نمطين من المواطنة: مواطنة سلبية منفعلة (citoyenneté passive) تخص من يتمتع فقط بالحرية والمساواة؛ ومواطنة إيجابية فاعلة (citoyenneté active) خاصة بالذي يستطيع التصويت ...[1] لهذا فالمواطن الفعال حسب كانط ليس هو بأي حال من الأحوال المواطن القاضي- الحاكم (le citoyen magistrat) كما هو الأمر عند أرسطو. الفعالية تتجلى في قدرته على التعبير عن إرادته، وليس على فرض سلطته، والتي هي خاصة فقط بالأمير الذي له الحق وحده في ممارسة سلطة الحكم. كما أن القدرة على سن القوانين لا تتأتى لجميع الأفراد داخل المجتمع، لأنهم ليست لديهم جميعًا القدرة على ممارسة هذا الحق. ولكنهم لديهم الحق في التصويت على القوانين، وهذا وحده كاف لمنح صفة المواطنة[2]. وحدها القدرة على التصويت هي التي تحدد خاصية المواطن، وهي بالتالي تميز الشخص الذي لا يقبل فقط أن يكون جزء من الجمهورية ولكن عضوا داخلها، من خلال ممارسة

(١) KANT Emmanuel, ***Doctrine de droit***, Vrin, Paris, 2011. p. 46.

(٢) KANT Emmanuel ، ***Théorie et pratique***, section II, Trad. F. Proust, Paris. GF-Flammarion, 1994, pp. 63. Et sqq.

الحكم عليها. وهذا ما يميز المواطن الفاعل عن المواطن السلبي، على الرغم من أن هذا الأخير يدخل في تعارض مع مفهوم المواطن عمومًا[1].

أما بالنسبة لروسو فإن المواطن هو عضو ضمن النسق السياسي الذي يرتكز أساسًا على العقد الاجتماعي، بمعنى أنه قبل طوعا الانخراط في هذا العقد، مما جعله يفقد حريته الطبيعية ويظفر بحريات وحقوق مدنية تضمنها له القوانين. حيث يقول في هذا السياق: «بالنظر إلى المشاركين، إنهم يأخذون جماعة مفهوم الشعب، ويسمون على وجه الخصوص مواطنين (citoyens)، بوصفهم مشاركين في السلطة صاحبة السيادة، وتابعين (sujets) باعتبارهم خاضعين لقوانين الدولة»[2]. بمعنى أن المواطنة عنده هي الممارسة المباشرة والعامة للسيادة. والكيفية التي يتناول بها روسو مفهوم السيادة، تجعلنا نميز بين السيادة (بوصفها قوة تشريعية) والسلطة (بوصفها قوة تنفيذية). وهي الفكرة الأرسطية نفسها عن المواطن الفاعل الممارس مباشرة للشأن العام.

لكن ما نعاينه اليوم بالمواطنة هو إثبات انتماء الأفراد إلى الوطن، دون ضمان مشاركتهم في المهام المرتبطة بالدولة أو الشأن السياسي. بل إن مشاركة العديد منهم لا تتجاوز حدود الإدلاء بأصواتهم يوم الاقتراع العام، فهل معنى ذلك أن الشخص يصبح

(١) KANT, ***Doctrine de droit***, op.cit. pp. 129-130.

(٢) ROUSSEAU, ***Du contrat social***, op. cit. pp. 121-124.

مواطنا يوما واحدا كل دورة انتخابية تتراوح بين أربع وست سنوات؟ كأن نقول بأن المواطن يحكم يوما واحدا كل ولاية انتخابية ويمارس دوره السيادي. إنه وهم السيادة الشعبية، لأن الانتخاب، كما يقول هولاندر وآخرون، ليس ممارسة ديمقراطية صرفة، عند بعض الباحثين السياسيين، كما هو الشأن بالنسبة للقرعة، بل هو مؤسسة أرستقراطية تسمح بانتقاء أفضل المسيرين[١]. تبعا لذلك فالانتخاب يشرعن للسلطة التمثيلية أكثر مما يعطي السلطة للشعب[٢]. رغم أن الانتخاب جاء ثمرة نضالات سياسية وصراعات اجتماعية وحقوقية، كانت في الغالب عنيفة، لكي يحصل الشعب كاملًا على الحق في التصويت. كان هذا الحق في السابق مقتصرا على الرجال فقط، بعد ذلك ستتمتع النساء بحق التصويت، ثم المهاجرين، ثم الشباب في ما بعد ... وهكذا. وهذا يبين أن هذا الصنف من الحقوق المدنية ليس حقا طبيعيا أو معطى بشكل تلقائي، إنه حق مكتسب من طرف الشعب[٣].

إن صورة المواطن المسؤول والحريص على المشاركة الفاعلية في تدبير أمور الشأن العام تكاد تكون منعدمة، وواقع الحال اليوم يؤكد على اللامبالاة السياسية التي أصبحت تنتشر في فئات عريضة من المواطنين. بل حتى المشاركة الانتخابية، بدأت تقابل بعزوف

(١) HOLEINDRE et autres, ***La démocratie***, op. cit. p. 53.

(٢) Ibid. p. 60.

(٣) Ibid. p. 58.

خطير ومريب لا مثيل له، إما لدواعي سياسية أو إيديولوجية، أو ببساطة ناتج عن اللامبالاة السياسية. لذلك فبدل أن نتحدث عن أشخاص بوصفهم فاعلين اجتماعيين وسياسيين يتمتعون بمواطنة كاملة، نعاين أصنافا من الانسحابين والاتكاليين. لدرجة صعب علينا التمييز بين المواطنة والجنسية، ذلك أن المفهوم الثاني (الجنسية) يعني الانتماء إلى دولة وطنية، بينما يشير المفهوم الأول (المواطنة) إلى المشاركة في إدارة المجتمع بصورة مباشرة أو غير مباشرة. فالجنسية تخلق تضامنا في الواجبات أما المواطنة فتمنح حقوقا.

ومن شروط المواطنة الكاملة، في الفلسفة السياسية المعاصرة، أن يساهم مواطنو الدولة الدِّيمقراطية في الإصلاحات السياسية بمناقشاتهم العقلانية النقدية تجاه القضايا المتعلقة بالدولة والحرية والعدالة ... ذلك أن الدِّيمقراطية تقدم على المستوى السياسي، إطارا مُؤسَّساتيا للإصلاح السياسي العقلاني، بحيث تتيح إمكانية إصلاح المؤسسات باستخدام العقل في تسطير الأهداف وتصميم الخطط، وتحميل الإنسان مسؤولية تحسين أوضاعه عبر حل مشكلاته، من خلال المناقشات العقلانية النقدية، والحوارات الحرة الهادئة، بدل اللجوء إلى العنف الثوري اللاعقلاني، كوسيلة لتحقيق النظام السياسي المنشود. إنه من الخطأ البين أن نلوم الدِّيمقراطية بسبب عيوب سياسية لدولة ديمقراطية. وإنما ينبغي، بدلا من ذلك، أن نلوم أنفسنا، أو بعبارة

أخرى، أن نلوم مواطني الدولة الدِّيمقراطية. إن الرضا بسياسة رديئة في مجتمع ديمقراطي (طالما كان في مقدورنا أن نعمل على التغيير السلمي) أفضل من الخضوع للطغيان، مهما كان حكيما أو محبا للخير ... لأن الرقابة الدِّيمقراطية قادرة على جعل نظام معين يتحسن باستمرار. فالقبول بنتائج الاقتراع الديمقراطي هو قبول بقرار الأغلبية، لكي يجعل المؤسسات الدِّيمقراطية تؤدي عملها. إلا أن المرء سيشعر بأنه مواطن حر في معارضته لمواقف وقرارات وممارسات سياسية، شريطة اللجوء إلى أساليب ديمقراطية، تعتمد الحوار العقلاني الحر والنقدي، بغية الإصلاح أو التغيير نحو الأفضل. ولا يمكن للإصلاح أن يتحقق دون السعي نحو اكتشاف الأخطاء والتعلم منها. فبديهي كل البداهة، أن يرتكب الساسة أخطاء كثيرة، منها ما هو بسيط، ومنها ما هو فادح، دون أن يحط ذلك من قيمة هؤلاء السياسيين، مادامت الدولة الدِّيمقراطية لها القدرة على توفير مؤسسات قادرة على تصحيح الأخطاء السياسية وإحداث الإصلاحات الممكنة من أجل تطوير الممارسة الدِّيمقراطية بشكل عقلاني. ويضرب لنا بوبر مثلًا عن أولى الأخطاء التي ارتكبتها الدِّيمقراطية الأثينية الناشئة، عندما حكمت على سقراط بالإعدام. لقد بالغ بوبر في تقدير سقراط، فهو يراه رائدا ومبشرا للعقلانية النقدية، نصيرا للمجتمع المفتوح، وصديقا للديمقراطية، ضحى بحياته ليؤكد على أولوية الخضوع للقانون. إنساني أعلى من شأن اللاعنف. إن نقد سقراط

للديمقراطية، حسب بوبر، نقد بناء وليس عدائيا، حيث كان يتوخى الإصلاح. على خلاف ما يعتقده كثير من المهتمين[١]. انتقد سقراط النظام الديمقراطي، كأي مواطن ديمقراطي يمكنه أن ينتقد التقدير غير السليم للعمل السياسي. ومن ثم فقد هاجم، حسب ما يرويه بوبر، أبرز السياسيين الديمقراطيين في عصره. بغرض فضح أنانيتهم ورغبتهم الجامحة في السلطة عبر التملق للشعب. وفي محاورة كريتون، يقول بوبر، أظهر سقراط ولاءه لقانون الدولة الدِّيمقراطية، دون أن يمنع ذلك من نقد الممارسات الدِّيمقراطية نقدا لاذعا. مما دفع بالنظام الديمقراطي الأثيني إلى توجيه تهم متعددة إلى سقراط، منها ما هو سياسي (التحالف مع أعداء الدِّيمقراطية) أو عقائدي (الدعوة إلى ممارسات دينية دخيلة)، فضلا عن التهجم على الشعب وإفساد عقول الشباب. ونتيجة هذه التهم هي الحكم عليه بالإعدام. فشكل هذا الحكم، في نظر بوبر، أولى أخطاء الديمقراطيين[٢].

واليوم ترتكب الدولة الدِّيمقراطية الليبرالية أخطاء جسيمة من نوع آخر، يضيف بوبر، من جراء عدم اكتراثها في تقييد حريات عمل بعض المؤسسات بما يكفي، وخاصة وسائل الاتصال الجماهيري، وفي مقدمتها التلفزيون مما يشكل خطرا على الدِّيمقراطية نفسها، ويشيع العنف بين المواطنين، ويفسد أخلاق

(١) POPPER. *La société ouverte et ses ennemis tome 1*, op. cit, pp. 155-157. ١٥٧-.

(٢) *Ibid*, pp. 157-158.

الشباب[١]. هذا ناهيك عن التسابق نحو التسلح والتورط في الحروب والتسبب في الأزمات الاقتصادية والعطالة[٢].

إن أخطاء الدِّيمقراطية، حسب بوبر، هي بالأساس أخطاء الديمقراطيين. ومن الأخطاء يتعلم هؤلاء الديمقراطيون، فيقومون بالإصلاحات اللازمة لمؤسساتهم. وهذه هي إحدى أهم ميزات هذا النظام السياسي، أي إمكانية الاستفادة من الزلات، وتحسين الأداء. الدِّيمقراطية، بدون جدال، ليست معصومة من الخطأ، بمعنى أنها ليست مقدسة. فهي، بلا ريب، النظام السياسي الأقل سوءا من بين جميع الأنظمة الموجودة حتى الآن. إنه نظام هش، لكن على الديمقراطيين حمايته.

على هذا المستوى، تكمن القوة الرئيسية للديمقراطية، على حد قول توران، في تمكين المواطنين من التصرف والمشاركة بشكل مسؤول ضمن الحياة العامة[٣]. فالمجتمع الديمقراطي مجتمع متعدد تنعشه العقول الواعية للمواطنين المسؤولين على قاعدة التواصل العقلاني، في ارتباط بالنظام الديمقراطي، الذي يشكل النقاش السياسي فيه إحدى آليات تحديث وعقلنة العمل السياسي، بعيدا عن العنف اللاعقلاني. من هنا كان النقاش

(١) POPPER Karl et CONDRY John, *La télévision¤ Un danger pour la démocratie*, trad. C.Orsoni. Paris, 1994.

(٢) بوبر، *الحياة بأسرها حلول لمشاكل*، مرجع سابق، الصفحات من ٣٢٣ إلى ٣٢٦.

(٣) TOURAINE, *Qu'st-ce que la démocratie?* op. cit. p. 107.

السياسي الحر والمفتوح والنقدي المدخل الأساسي للديمقراطية.
إن المناقشة النقدية التي ينشدها بوبر، باعتباره أحد منظري الدِّيمقراطية، ترتكز على شروط، يمكن اختزالها في ثلاثة أساسية؛ وهي الاحتكام إلى الحجة، والاستعمال الأداتي للغة، والحاجة إلى الآخر.

فبخصوص الشرط الأول، يلح بوبر على أولوية الحجة، وهذا يقتضي من المتحاورين القدرة على الإنصات إلى الحجج النقدية، واستيعابها، من أجل الوقوف عند الأخطاء والتعلم منها، بهدف الاقتراب من الحقيقة، حيث يقول: «قد أكون أنا على خطأ، وقد تكون أنت على صواب، وببذل الجهد قد نقترب أكثر من الحقيقة»[1]. وفي هذا السياق، ما يهم هو قيمة الحجة، وليس صاحبها، أي «ما يهم هو الحجة وليس الذي يصدرها»[2]. ذلك أن الحجة بمجرد ما تخرج من فم صاحبها سرعان ما تنخرط في عالم الأفكار، وتصبح مادة للنقاش الجماعي، وبالتالي لا تهم معرفة مرجعية الجهة التي ترسلها.

وفي ما يتعلق بالشرط الثاني للمناقشة العقلانية، يقر بوبر بالطابع الأداتي للغة (le caractère instrumental). وفي هذا السياق يحيل بوبر إلى الوظائف الثلاث التي بلورها أستاذه كارل

---

(١) بوبر، *أسطورة الإطار*، ترجمة يمنى طريف الخولي، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٢٩٢، الكويت، ٢٠٠٣، ص ٢٩.

(٢) POPPER, *La société ouverte et ses ennemis, T1*, op. cit, p. 154.

بوهلر (Karl Buhler)، وهي على التوالي «الوظيفة التعبيرية» (fonction d expression) و«الوظيفة الإشارية» (fonction d'appel) وأخيرًا «الوظيفة التمثلية» (fonction de représentation)، ويضيف قائلا: «من الممكن إضافة وظيفة رابعة للوظائف الثلاث لبوهلر، وهي «الوظيفة التفسيرية» (fonction explicative). إنها في نظري حاسمة، خاصة عندما نريد مقارنة المناقشات أو التبريرات التي تثير قضايا محددة»[1]. إن الوظيفة الرابعة التي أضافها بوبر تجعل النقاش المطلوب ينصب على الأفكار والنظريات، وليس على دلالات الألفاظ ودقة معاني الكلمات وتعريفاتها. بمعنى ضرورة التعامل مباشرة مع المحتوى المعرفي، بدل الالتفات إلى المشاكل اللغوية. لأن المشاكل اللغوية ستدخل المتحاورين في متاهات لغوية تبعدهم عن غايات البحث عن حلول لمشاكل حقيقية. بحيث يقول في هذا الصدد: «ما زلت أعتقد بأن أقصر طريق إلى الخسران المبين هو هجر المشاكل الحقيقية من أجل المشاكل اللفظية»[2]. إن الطابع الاستعمالي للغة، يجعل وظيفة هذه الأخيرة وظيفة المناظرة والمحاججة والاستدلال. وحول هذا التصور التقني والنفعي للغة يقول بوبر: «لا تلعب الحروف إلا دورا تقنيا أو برغماتيا في تشكيل

---

(١) POPPER, ***Conjectures et réfutations***, trad. Michèlle-Irène et Mars B. de Launay, Payot, Paris, 1985, p. 204.

(٢) POPPER Popper .. ***La quête inachevée***, Trad. R. Bouveresse, Calmann-Levy, Paris, 1981. p. 29.

الكلمات؛ وفي رأيي، أن الكلمات نفسها لا تلعب إلا دورا تقنيا أو برغماتيا في صياغة النظريات. ليست الحروف والكلمات سوى وسائل في علاقاتها بغايات (غايات مختلفة في الحقيقة). والغايات الفكرية الصالحة هي صياغة المشكلات، اقتراح نظريات قادرة على إيجاد حلول لها، والمناقشة النقدية للنظريات المتنافسة»[1]. اللغة إذن، هي عنده، ليست غاية في حد ذاتها بل مجرد وسيلة أو أداة من أجل تحقيق وظيفتها الطبيعية المتمثلة في التواصل والمحاججة. وعلى هذا المستوى اعتبر بوبر نفسه آخر بقايا فلاسفة التنوير، حين قال: «إنني آخر بقايا التنوير ... أي أنني عقلاني أومن بالحقيقة وأومن بالعقل البشري ... وحين أقول إنني آخر بقايا التنوير، فإنني أقصد أن رجل التنوير يتحدث قدر المستطاع بلغة بسيطة، تتسم بالوضوح والقوة، مثل أستاذنا العظيم برتراند راسل، لأن الهدف من بساطة اللغة هو التنوير لا التسلط»[2]. هنا نلاحظ كيف ربط بوبر، بشكل غريب انتماءه إلى فلاسفة التنوير ذوي التوجه العقلاني، انطلاقا من استعماله لغة واضحة وبسيطة.

وأخيرًا، يقترح بوبر شرطا ثالثًا، من أجل تحقيق مناقشة عقلانية، ويتمثل هذا الشرط، في حاجة المتحاور إلى شخص آخر، يتبادل معه الاحترام، ويكون هو وسيلة للتعرف على الأخطاء، قصد تصحيحها، إذ يقول: «نحن في حاجة إلى الآخرين، لوضع

---

(١) *Ibid*، p. ٢٨.

(٢) بوبر، *بحثا عن عالم أفضل*، مرجع سابق، ص ٢٤٨- ٢٥٠.

أفكارنا موضع اختبار، لنكتشف منها الأفكار الصحيحة»[1]. إذ لا يمكن الحديث عن مناقشة نقدية، وحوار عقلاني حر ومفتوح، يقول بوبر، دون ضمان احترام متبادل بين الأطراف المتحاورة. فالاحتكام إلى العقل والحجة الصائبة يشكلان الوسيلة المثلى لتحقيق ذلك الاحترام. ذلك أن المناقشة الخصبة هي التي تستند إلى النقد الموجه من طرف الذات أو الغير، تجنب المتحاورين مجادلات لا طائل منها، يضيف بوبر. فالآخر هو الذي يتيح إمكانية التعلم، من خلال مقارنة الأفكار ووجهات النظر المختلفة[2].

لا شك أن شروط المناقشة التي وضعها بوبر من أجل حوار يفضي إلى معالجة مشكلات مطروحة واقتراح حلول لمعالجتها، ليست مماثلة بشكل كلي مع شروط أخرى وضعها فلاسفة معاصرون تناولوا إشكاليات المناقشة السياسية. ونذكر منهم، على سبيل المثال لا الحصر، الفيلسوف **هابرماس** الذي أحال إلى الباحث روبرت دال (Robert Dahl) حين اقترح، هذا الأخير، خمس إجراءات ضرورية لكل مناقشة عقلانية تداولية (délibérative) تساعد المتحاورين على اتخاذ قرارات. وهي الإجراءات التي ذكرها في كتابه «الحق والديمقراطية»، أُقدمها مختصرة على النحو الآتي: تقتضي المناقشة العقلانية إشراك

---

(١) نفس المرجع، ص ٢٥١.

(٢) بوبر، *أسطورة الإطار*، مرجع سابق، ص ٧٩.

الأشخاص المعنيين بالأمر؛ أشخاص متساوين في حظوظ المشاركة في العملية السياسية؛ وهم متساوون أيضًا في حق التصويت لحظة اتخاذ القرارات؛ وفي حق اختيار مواضيع المناقشة أو بصفة عامة المساواة في مراقبة نظام جدول الأعمال؛ وأخيرًا توفر الشروط التي تسمح لكل المعنيين بتطوير القضايا التي تتطلب حلولا للمصالح التي حولها خلاف، وذلك بناء على معلومات كافية ومبررات معقولة[١]. وهذا ما جعل هابرماس يعتبر مفهوم التداول أو التشاور (délibération) مفهوما مركزيا في نظريته حول المناقشة. فالتداول يسمح بمناقشة المشاكل السياسية بين الذوات الفاعلة داخل فضاءات عمومية يتيحها المجتمع الديمقراطي، من أجل إيجاد حلول مناسبة لها، يتم انتقاؤها بناء على سلطة العقل والحجة.

وفي ذات السياق، تناول نادو (Nadeau) أربعة شروط للنقاش السياسي، نذكرها كالآتي: لا يتخذ المشاركون في النقاش أي قرار مسبق؛ إنهم متساوون في كل شيء، سواء كان شكليا أو جوهريا؛ أفضلهم هو صاحب الحجة الدامغة، وأخيرًا على المشاركين إيجاد توافق عقلاني، مما يعني أن كل قرار عليه أن يتأسس على أفكار مقبولة عقليا من طرف جميع المشاركين.[٢] وإذا

---

(١) HABERMAS Jurgen, ***Droit et démocratie***, Trad. Rainer Rochlitz et Christian Bouchindhomme, Ed. Gallimard, Paris, 1997, p. 341.

(٢) NADEAU Christian, ***Justice et démocratie***, Les Presses de l'Université de MontrÕal, Montréal, 2007, p. 112.

كانت الغاية من المناقشة العقلانية هي الحوار والتواصل في مقابل العنف، فإن هذا الأخير يتولد، في نظر نادو، عن تصادم الآراء والقرارات نتيجة الاختلافات الشاسعة بينها، تلك الاختلافات التي ترفض الاختيارات العقلانية لأفضل الآراء والقرارات بمرجعية إلى آليات حجاجية. إن الاختلاف شيء حتمي، يواصل نادو، لكن يصبح معقولا كلما كانت هناك إمكانية حدوث التفاهم بالعقل والحجة. أي كل ما أدى ذلك إلى التعاون والتآزر. إن شرط حصول التفاهم حول المحتويات يستلزم حدوث تفاهم مماثل حول صلاحية الحجج التي تشكل القواعد العقلانية للاختيارات. وهي خطوة هامة أمام تفاهم الأطراف المتحاورة، الذين هم في نهاية المطاف أفراد ذاتيون. هنا تصبح الفردانية المنهجية (Individualisme méthodique) قاعدة كل نظريات الاختيار العقلاني (théories du choix rationnel). فكل تعاون على حل مشكلة ما يمكن تفسيره انطلاقا من تفاعلات بين الأفراد. بمعنى أن التفاهم ليس معطى مسبقا بشكل مباشر، بل هو حدثَ نتيجة تفاعل أفراد عقلانيين مدعوين لاختيار ما يناسبهم بناء على صلاحية ما يختارونه. باختصار نقول إن نظرية الاختيار العقلاني، حسب نادو، لا تفترض وجود مجتمع متجانس، ولكن تعتبر أن التفاعل الاجتماعي بين الأفراد يمكن أن يؤدي إلى التعاون بينهم، كما يمكن للنزاع أن يظل قائمًا في إطار التعاون. وهذا ما يجعل هذه النظرية أقرب إلى المبادئ الدِّيمقراطية التي تفترض التعدد والاختلاف داخل الوحدة. إذ نجد عددًا كبيرا من

الأشخاص يدافعون عن الدِّيمقراطية، على الرغم من أنهم غير راضين عن جميع نتائجها[١].

هذه الأفكار هي بالضبط ما يدعو إليها بوبر. بقي أن أقول بأن كل نزاع أو اختلاف لا يعد نقصا في العقلانية. كما أن هذه الأخيرة لا تعني بالضرورة أن جميع المظاهر السياسية قابلة للتعقل (rationalisables) بعيدا عن العناصر اللاعقلانية (كالعواطف ونحوها). إن العقلانية التي ينشدها بوبر عقلانية تواصلية، تعتبر أن الاختلاف والنزاع حتميان، وأن التفاهم وتسوية الخلافات ليست سوى إحدى إمكانيات النقاش العقلاني. إذ يجزم بوبر في كتابه «بحث ممتد» قائلًا بأن الصراع حتمي، بحيث لا يوجد مجتمع إنساني بدون صراع، لكن، مع ذلك، تظل المساهمة في تقليص من حدته واجبًا أخلاقيًا ملزمًا[٢].

الدِّيمقراطية هي المجال لعدم التوافق والصراع الواقعي بين الفرقاء السياسيين. أحيانا يحدث التنافر العميق بين الأطراف من نفس الجماعة السياسية. إلا أن هذا التنافر هو الذي يشكل جوهر الممارسة الدِّيمقراطية، فهو ليس فقط حتميًا بل أساسي ومطلوب في كل علاقة ديمقراطية بين المواطنين.

وإذا كان الصراع ضروريًا وحتميًا، تساءل نادو، فمعنى ذلك أنه لا جدوى من البحث عن إمكانية لتجاوزه. يبقى فقط ضمان

---

(١) *Ibid*, pp. 98-104.

(٢) POPPER. ***La quête inachevÕée***, op. cit. p. 166.

الاحترام المتبادل بين الأطراف المتعارضة.[١] لا يؤدي التعدد والاختلاف والصراع بالضرورة إلى العنف. فأغلبية النظريات التي تناولت التعددية السياسية ترى في الصراع ظاهرة حتمية، يقول الكاتب. وبالتالي يعتبر هذا الصراع معطى اجتماعيًا. بحيث لا يمكن الحديث عن جماعة سياسية دون تعددية، كما لا يمكن تناول التعددية السياسية بمعزل عن النزاعات. فهذه الأخيرة قد تشكل عناصر هامة للدينامية الاجتماعية، باعتبارها مجددة للقيم ولوجهات النظر والتفكير، وليست فقط انحلالا أو فسادا. الصراع قد يؤدي إلى صعوبة التعايش، لكنه قد يفضي في كثير من الأحيان إلى العيش سويًا بدون مشاكل[٢].

ولهذه الأسباب نفسها اعتبر بوبر بأن الاختلاف بين المتحاورين ضروري، بدءً من الاختلاف في الأطر والمرجعيات، بل كلما كانت الأطر المرجعية مختلفة كلما أدى ذلك إلى مناقشات خصبة ومثمرة[٣]. وبدون هذا الصدام الثقافي لن يكون للمنهج النقدي فاعلية. لأن المهم في المناقشة النقدية ليس هو الانتصار، بل هو توضيح الأفكار والمشكلات[٤]. إن الحوار العقلاني البوبري إذن لا يلغي البعد الصراعي للنقاش الديمقراطي.

---

(١) NADEAU, ***Justice et démocratie***, op. cit, pp. 122-124.

(٢) *Ibid*, pp. 95-97.

(٣) بوبر، ***أسطورة الإطار***، مرجع سابق، ص ٦٢.

(٤) نفس المرجع، الصفحتان: ٧٠- ٧١.

فالاختلاف في الرأي قد يؤدي إلى النزاع لا محالة، وبالتالي يصبح هذا الاختلاف موضوعا للحوار، وللنقد الحجاجي المتبادل. ولهذه الأمور أهمية قصوى، لأنها تفرز عالما أفضل وأكثر أمنا وسلاما. لكن عندما يؤول الاختلاف إلى العنف، فهذا الأمر يصبح بالغ السوء حسب بوبر[١].

لكن بالرغم من الاعتراف بضرورة الاختلاف والنزاع والتعدد في كل نقاش سياسي، نقاش لا يؤدي بالضرورة إلى العنف والثورة والحروب، فإن هذا الطموح، حسب بودوان لا يخلو من تصور مثالي[٢]. فاختلاف الثقافات ومواجهاتها، يضيف الباحث، يخلق نقاشات خصبة، وينشط معها الفكر النقدي، حيث إن التبادل الثقافي يظل طموحًا نحو تصور إنساني كوني، لكن عندما يكون الغرب هو المحور، فإن هذا الطموح يتحول إلى نزعة عرقية[٣].

لا أحد يجادل في أن الأفكار الفلسفية حول المناقشة النقدية، باعتبارها أداة ديمقراطية لمناهضة العنف السياسي، عُدت أفكار غنية ومثمرة بشهادة الدارسين، عند ارتباطها بأهم شروط إنتاجها، والمتمثلة أساسًا في ضرورة تواجد «فضاء عمومي» للمناقشة، فضلا عن فاعلية «المجتمع المدني» في تأطير هذا الصنف من المناقشات.

لم يتطرق أي فيلسوف بالتحليل التفصيلي إلى موضوع

---

(١) المرجع نفسه، ص ٦٠.

(٢) BAUDOUIN, ***La philosophie politique de Karl Popper***, op. cit; p. 151.

(٣) Ibid, p. 156.

«الفضاء العمومي» في أي كتاب من كتبه السياسية، بنفس الدرجة التي تناول بها فلاسفة سياسيون معاصرون أمثال هابرماس ونحوه، امتدادا لكانط، باعتباره أول من أنشأ مفهوم «الفضاء العمومي»، مرورا بفلاسفة الأنوار. إن هابرماس أسس نظرية حول «الفضاء العمومي» تشهد على مساهمته في النقاش الفلسفي السياسي المعاصر الدائر حول هذا الموضوع. خاصة وأن الدِّيمقراطية، بوصفها نظاما سياسيا، فهي تتميز بوجود فضاء عمومي في تحول مستمر. لا يمكن في نظر هابرماس أن نتجاهل الحديث عن أهمية الفضاء العمومي في أي ديمقراطية تتأسس على المناقشة أو التداول والتشاور، ديمقراطية تتأسس على الحوار العقلاني، فتعطي لكل فرد الحق في المشاركة السياسية، من خلال تشكيل رأي وإرادة سياسيتين، يعبران عن المصالح العامة المشتركة، اعتمادا على منطق الحجة.

يشكل الفضاء العمومي، حسب هابرماس، ظاهرة اجتماعية أولية، وليس نظاما اجتماعيا بالمعنى المتعارف عليه، فهو ليس مؤسسة أو منظمة بعينها، أو بنية معيارية متنوعة الكفاءات والأدوار. إن لديه حدودا داخلية، لكنه يتميز بآفاق مفتوحة ومتحركة وسهلة النفاذ. الفضاء العمومي يُنعت، بشكل أفضل، بوصفه شبكة تسمح بالتواصل بواسطة محتويات، تتيح إمكانية اتخاذ قرارات، وإصدار آراء يتم تجميعها تبعا لمواضيع خاصة[1]. إن

---

(١) HABERMAS, ***Droit et démocratie***, op. cit. p. 387.

الفضاء العمومي، يضيف هابرماس، فضاء مفتوح في وجه جميع المتحاورين، يحاول خلاله كل متحاور تحقيق التفاهم، عبر تبادل عدة آراء. وهذا ما يجعل هذا الفضاء يشكل محكمة للآراء، بغية تشكيل رأي عام مؤهل يتأسس عقب مناقشات خصبة ومستنيرة. فالرأي العام الجيد هو الذي يمارس تأثيرا سياسيا فعالا على النظام السياسي، يمكن أن يؤثر على السلوك السياسي للمواطنين أو في تشكيل إرادة المنظمات غير الحكومية والقطاعات الرسمية[١]. باختصار شديد نقول إن الفضاء العمومي، حسب هابرماس، عبارة عن مؤسسات لها كل الضمانات القانونية، من أجل إتاحة الفرصة للمناقشة والتشاور[٢]. وظيفته السياسية تتمثل أساسًا في القدرة، التي يتيحها للمتحاورين، على إدراك وتوضيح ومعالجة المشكلات التي يعاني منها المجتمع برمته، وهذا ما يجعل الفضاء العمومي، في نظره، بمثابة حلبة سياسية نوعية لمعالجة تلك المشكلات[٣].

تتجلى قوة الدِّيمقراطية إذن في قدرتها على تشكيل «فضاء» داخل المجتمع، يسمح باحتضان المنافسات بين الفاعلين الراغبين في ممارسة السلطة السياسية بشكل مباشر أو غير مباشر. وهو فضاء محايد، ليس في ملكية أي شخص، من خلاله يتم التعبير عن وجهات النظر المتعارضة. لهذا يجب احترام وضمان الحرية في

---

(١) Ibid, pp. 388-390.

(٢) *Ibid*, p. 397.

(٣) *Ibid*, p. 392.

التعبير والتجمع وتداول الأفكار. لكن المفارقة، يقول هولندر وآخرون، تتجلى في كون الفضاء السياسي العمومي هو فضاء للاختلاف، بينما المطمح السياسي، هو في غالب الأحيان، تعزيز لمشاعر الوحدة(١).

خلاصة القول، إن الفضاء العمومي هو فضاء للتواصل السياسي، مكان للمواجهة بين الآراء المتعارضة للمواطنين بهدف تحقيق الصالح العام، وهو كذلك فضاء للمشاركة السياسية. فضلا عن كونه يقوي من قدرات النظام الديمقراطي، ويضمن بقاءه واستمراره. لهذه الاعتبارات، يمكن الحديث عن ديمقراطية تسمح للجميع بوضع أفكارهم وآرائهم المختلفة على الساحة العمومية من أجل المناقشة والتفاوض.

تكمن أهمية «الفضاء العمومي» في وصفه إطارا محتضنا للمناقشات الحرة والنقدية، في ارتباط بالدور الذي يمكن أن يلعبه «المجتمع المدني» (société civile) في تعبئة وتأطير تلك المناقشات بين الفاعلين الاجتماعيين. إن مفهوم «المجتمع المدني» جعله هابرماس مرتبطا بعبارة «الفضاء العمومي»، باعتباره فضاء للوساطة بين المجتمع المدني والدولة والنظام الاقتصادي(٢). وفي هذا الصدد، يعتبر هابرماس المجتمع المدني مكونا أساسيًا داخل المجتمع عمومًا، والعالم المعيش بوجه خاص، ويتشكل من

(١) HOLEINDRE et autres, *La démocratie*, op.cit, pp. 40-41.

(٢) HABERMAS, *Droit et démocratie*, op. cit. p. 326.

جمعيات ومنظمات وحركات غير حكومية، لا تخضع للدولة، وهي بالتالي مستقلة عن أي نظام اقتصادي. إنها بالأحرى مجموعات متطوعة لكنها مهيكلة بشكل جيد، ترتبط في ما بينها داخل البنيات التواصلية للفضاء العمومي. إن مجموع هذه الجمعيات، يضيف هابرماس، يشكل نسيجا جمعويا ممأسسا داخل الفضاءات العمومية، التي تنظم المناقشات وتقترح حلولا لحل المشكلات المتعلقة بمواضيع المصلحة العامة. فالنسيج الجمعوي يشكل الأساس المنظماتي (le substrat organisationnel) للجمهور العام. إنه (أي النسيج الجمعوي) ينبثق من المجالات الخاصة (sphères privés)، لمواطنين يبحثون عن تأويلات عمومية لتجاربهم ومصالحهم الاجتماعية، من أجل أن يمارسوا تأثيرا على التكوين المؤسساتي للرأي والإرادة[١].

وفي هذا الصدد يميز مانو (Pierre MANENT) بين الدول التوتاليتارية والدول الدِّيمقراطية انطلاقا من علاقة الدولة بالمجتمع المدني؛ ذلك أن التوتاليتارية تُعَرف عادة بوصفها ذوبانا للمجتمع المدني في الدولة، في حين أن الدِّيمقراطية تعني ضمان انفصالهما[٢]. إن الفصل بين المجتمع المدني والدولة، حسب توران، يعد شرطا رئيسيًا من أجل قيام الدِّيمقراطية. ذلك أن المجتمع المدني محكوم بالعلاقات الاجتماعية القائمة على النزاع

(١) *Ibid*, pp 393-394.

(٢) MANENT Pierre, ***Enquête sur la démocratie***, Gallimard, Paris, 2007, p. 87.

أو التعاون أو التفاوض، في حين أن وظيفة الدولة تتمثل في الدفاع عن وحدة المجتمع الوطنية[1]. إن النظام السياسي، يضيف توران، يعتبر صلة وصل بين المجتمع المدني والدولة. فإن مال هذا النظام إلى الدولة صار نظاما متسلطا، وإن اتجه نحو المجتمع المدني أصبح ديمقراطيا. إلا أن الأنظمة المتسلطة، حسب توران، غالبا ما تتذرع بعدم التنظيم في صفوف الفاعلين الاجتماعيين، وبضعف النقابات وبفساد الأحزاب أو انقسامها، وبخطورة الأزمات الاقتصادية أو تهديدات الغزو الخارجي في ذات الوقت، من أجل أن تبرر مشروعية إحكام قبضتها على السلطة، بدعوى الحفاظ على المصالح الكبرى للوطن[2].

إن الوعي بمفارقات الدِّيمقراطية، ومن ثم الوعي بمفارقات الحوار والمناقشة بين الفرقاء السياسيين المختلفين هو الذي يجعل بعض الديمقراطيين يعلنونها مدوية عندما يعبرون صراحة عن موقفهم الرافض للتسامح مع أعداء الدِّيمقراطية، حيث لا تسامح مع غير المتسامحين، الذين يشيعون الحقد والتعصب والعنف[3]. لا تسامح مع الذين يستغلون الدِّيمقراطية من أجل الاستحواذ على السلطة، وممارسة أفعال أو إشاعة قيم تتعارض مع الدِّيمقراطية. فالديمقراطية لا تعني بتاتا، التساهل مع الظلم في ما يتعلق بالنقاش

---

(١) TOURAINE, ***Qu'est-ce que la démocratie?*** op. cit. pp. 68-69.

(٢) *Ibid*, p. 95.

(٣) POPPER et CONDRY, ***la télévision: Un danger pour la démocratie***, op. cit. pp. 83-85.

العمومي، فليس هناك من تعصب، يقول **نادو** عندما لا نقبل التسامح مع المتعصبين[١]. وفي هذا الإطار يتساءل **بودوان** قائلا: كيف يمكن لعقلاني نقدي إقامة حوار خصب مع أصولي متطرف أو تقليدوي أو يوطوبي أو شكاك أو كل من يعتبر مبادئه الخاصة غير قابلة للتفاوض؟[٢].

في سياق الحديث عن الدِّيمقراطية التي تقوم على المناقشة، لا ينبغي أن نتجاهل إكراها آخر، حين تعبر نسبة هامة من المواطنين، عبر مواقفها وسلوكاتها، عن عدم الرغبة في المشاركة في أي نقاش عمومي، يعالج المشكلات الاجتماعية ويقترح حلولا مناسبة لها. مواطنون كهؤلاء هم بالفعل ناقصي المواطنة، ما دامت هذه الأخيرة تتأسس على الإحساس بالانتماء للموطن والمشاركة في تدبيره. إننا نعيش اليوم ضمن مناخ من اللامبالاة تجاه الحياة السياسية عند أغلب الناس، نتيجة انغماسهم في المعيش اليومي الضيق، وهذا ما يخدم مصالح أنظمة الحكم الاستبدادية، التي تجعل المواطنين منفعلين خاضعين، وغارقين في مشكلات تافهة ومشاغل هامشية. المواطن، على حد تعبير **توران**، ليس فقط هو ذلك الفرد المنغمس في تطلعات وهموم حياته الخاصة، بل هو ذلك المواطن المنتمي إلى مجتمع سياسي، يناقش ويحاور، إنه الفاعل الذي يراقب محيطه ويوسع من نطاق حريته ومسؤوليته[٣].

---

(١) NADEAU, ***Justice et démocratie***, op. cit, p. 98.

(٢) BAUDOUIN, ***La philosophie politique de Karl Popper***, op. cit; pp. 182-183.

(٣) TOURAINE, ***Qu'est-ce que la démocratie?*** op. cit. p. 193.

الفصل الثالث

الدِّيمقراطية ومشكلة الحرية

يفترض في الدولة الدِّيمقراطية أنها دولة الحق (Etat de droit) حيث الاحترام التام للحقوق والحريات المتعارف عليها، وضمان ممارستها من قبل مواطنين كاملي المواطنة. وهذا يستلزم وجود هيئات مدنية وسياسية تراقب وضعية تلك الحقوق في المجتمع، وتتيح آليات ممارستها ومحاسبة كل سلوك أو موقف يناهضها. لهذا يعتبر **كلود لوفور** (Claude LEFORT) الحق معيارا للحكم على الدولة والمجتمع والقانون ... فالحق تبعا لذلك ليس مجرد قناع وهمي للدولة، ولا يمثل إلغاء راديكاليا لها، إنه بالأحرى يشكل بعدا مؤسسا لها. خاصة عندما يتعلق الأمر بالدولة الدِّيمقراطية، حيث يصبح الحق مبدأ مولدا ومنتجا للديمقراطية[١]. لكن السؤال المطروح هو: ألا يفضي الوعي بالحقوق ومأسستها إلى علاقة ملتبسة بين الدولة والحق؟ كيف يمكن الجمع بين الدولة ووظيفة ممارسة السلطة والحق الذي يرمي إلى العدالة والإنصاف؟ ألا يشكل الحق إحدى إمكانات إضفاء

---

(١) LEFORT Claude, ***L'Invention démocratique***, Librairie Fayard, Paris, 1994, pp. 70-72.

المشروعية على الدولة أم أن الحق هو نفي للبعد التسلطي عنها؟ أليس من المفارقة أن تقوم الدولة (دولة الحق) بحماية الأفراد ضد الدولة نفسها بوصفها سلطة بيروقراطية أم أن الأمر لا يتجاوز فقط تحصين الدولة من التعسف في ممارسة الهيمنة والسيطرة؟

إن الفرق بين الدولة التوتاليتارية ودولة الحق في نظر لوفور، هو أن الدولة الأولى تنكر الحقوق والحريات وتقوم بمحاربتها[١]، أما الدولة الثانية فهي على النقيض للدولة التسلطية التي تستند إلى أجهزة قمعية في ممارسة السلطة بشكل تعسفي. دولة الحق إذن هي دولة تقوم على مبادئ ومعايير قانونية وحقوقية وأخلاقية من أجل حماية الحقوق وضمان مزاولتها.

هكذا أصبح مفهوم «دولة الحق» من أكثر المفاهيم السياسية تداولا في مواجهة الدول الاستبدادية. وأبرز ما ابتكره العقل السياسي المعاصر من أجل تحصين الدولة من الانزلاق نحو العنف الذي لم يعد له أي تبرير عقلي مقبول، يضفي المشروعية على السلطة، بل أصبح العنف فقط عامل تشويه لها. إن احترام الحقوق الإنسانية وضمان ممارستها هو الذي يسمح للدولة من الانتقال من دولة الاستبداد إلى دولة الحق، وهذا ما يؤدي إلى الحد من سلطة الدولة، وتقوية مشروعية السلطة المنبثقة عن الحق. فالدولة الدِّيمقراطية بوصفها دولة للحق تسمح، على حد قول **طوكفيل**

(١) *Ibid.* p. 28.

(TOCQUEVILLE)، لجميع المواطنين من إدراك حقوقهم بسهولة ويسر، بمن فيهم المواطنون الذي ينتمون إلى الطبقات الاجتماعية الدنيا. وهذه، في رأي طوكفيل، هي أهم الفوائد التي يجنيها الناس من الحكم الديمقراطي[١].

١- إشكالية تعريف «الحرية»:

الدولة الدِّيمقراطية هي دولة للحرية، على اعتبار أنه من المفروض على النظام الديمقراطي أن يجسد مبادئ الحرية. فلا معنى لهذا النظام دون وجود مواطنين أحرار، مواطنون لهم الحرية في اختيار أو عزل الحكام، لما يتمتعون به من حريات سياسية ومدنية؛ منها حرية التعبير والاجتماع والتنقل ... وهذا ما يؤكد الصلة الوثيقة بين الدِّيمقراطية والحرية، فالعلاقة بينهما هي علاقة تلازم، لأنه يستحيل الحديث عن ديمقراطية تصادر فيها الحريات.

لا يمكن الإجابة عن سؤال «الحرية» دون التورط في مشكلات فلسفية، فمعظم الفلاسفة الذين تناولوا إشكالية الحرية، خلصوا إلى إثبات مفارقاتها. ذلك أن التعسف في ممارسة الحرية قد يؤدي إلى إلغاء هذه الأخيرة. هذا فضلا عن كون المفهوم يتضمن دلالات مختلفة بحسب السياقات التاريخية والفكرية، فطن إليها بنجمان كونسطان (Benjamin CONSTANT) في مطلع

---

(١) طوكفيل دي ألكسيس، *الدِّيمقراطية في أمريكا*، ترجمة أمين مرسي قنديل، عالم الكتب، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٩١، ص ٢١٧.

القرن التاسع عشر، حين ميز بين ما سماه «حرية القدماء مقارنة مع حرية المحدثين»، وهو عنوان المقالة التي كتبها سنة ١٨١٩[١]. إذ نظر إلى حرية القدماء بوصفها سيادة، وإلى حرية المحدثين باعتبارها استقلالا. كما ميز بين حرية المواطن وحرية الفرد، فالأولى تمارس والثانية يتم الاستمتاع بها، حيث قال «إن هدف القدماء هو اقتسام السلطة الاجتماعية بين جميع المواطنين المنتمين لنفس الوطن، وهو ما يسمونه حرية. أما هدف المحدثين هو ضمان التمتع الخاص، ويسمونه حرية تضمنها المؤسسات»[٢]. لهذا فحرية المحدثين تعني الاستقلال الذاتي للفرد، والتمتع بالحقوق، من قبيل الحق في التعبير والتملك والتجمع والتنقل... في حين أن حرية القدماء فتتمثل في الممارسة الجماعية والمباشرة للسيادة، على مستوى اتخاذ القرارات في الساحات العمومية، والتصويت على القوانين أو النطق بالأحكام القضائية.

لا يمكن التعامل بالتأكيد مع هذا التصنيف بنوع من الصرامة، ونجزم بشكل مطلق بأن القدماء شكلت عندهم الحرية ضربا من السيادة، وأن المحدثين كان الحرية لديهم تعني الاستقلال الذاتي عن كل أشكال الإكراهات، اجتماعية كانت أو سياسية أو دينية أو

---

(١) CONSTANT Benjamin, De la liberté des anciens comparée à celle des modernes IN ***De l'esprit de la conquête et de l'usurpation***, GF-Flammarion, Paris; 1986, p. 256.

(٢) *Ibidem.*

فكرية . . . لكن ما يفيدنا طبعا في هذا التصنيف، هو أنه استطاع منهجيا أن يميز بين دلالتين أساسيين من الحرية؛ أو لنقل نوعين مختلفين، مستقلين أو متداخلين في أي نظام اجتماعي أو سياسي. في حين حصر رايمون أرون (Raymond ARON)، في منتصف القرن العشرين، مفهوم «الحرية» في أربع دلالات مختلفة، تسود الأنظمة الدِّيمقراطية القائمة على مبادئ المنافسة الانتخابية، وذلك على النحو الآتي: الدلالة الأولى لمفهوم الحرية يشير إلى فكرة المواطنة، حيث أنه لكل مواطن الحق في التمتع بالحرية السياسية التي تخول له المشاركة السياسية، أي المشاركة في المنافسة على ممارسة السلطة، سواء تعلق الأمر بالحق في التصويت أو الترشح، وما شابه ذلك. أما الدلالة الثانية لكلمة «الحرية» فهي تعني، حسب أرون، الشعور بالأمن والحماية ضد تعسف الحكام، أي أن يكون المواطن متيقنا بأنه لن يتعرض للاعتقال أو التعذيب لمجرد تعبيره عن مواقفه السياسية. في حين أن المعنى الثالث للفظة «حرية» يسمح للأقليات داخل المجتمع من التمتع بحريتها السياسية والمدنية التي تتيح لها الحق في المنافسة السياسية. وأخيرًا يختم أرون معاني ودلالات مفهوم «الحرية» بدلالة رابعة، تجعل الحرية تعني الاستقلال الذاتي (autonomie)، بمعنى القدرة التي تمكن الفرد من المحافظة على استقلاله النسبي من ضغط تأثيرات الجماعة التي ينتمي إليها[١].

---

(١) ARON, ***Introduction*** á ***la philosophie politique***, op. cit. pp. 64-65.

يعتبر معظم الديمقراطيين الحرية حقا، وأن أساس وغاية الدولة الدِّيمقراطية هي الحرية السياسية والفكرية. وقد ظهر فلاسفة لهم مواقف تتطابق كليا أو جزئيا مع هذا الطرح. سأقدم بإيجاز شديد أبرز المواقف الفلسفية التي تناولت إشكالية الحرية، مادامت الغاية هي إلقاء الضوء على نقاط الالتقاء والاختلاف بين هذه المواقف، من أجل بيان إحدى أهم المفارقات المرتبطة بمفهوم الحرية.

من بين أهم الأسباب التي دفعت **بأفلاطون**، في محاورة «الجمهورية»، إلى نقد الدِّيمقراطية، التي تمنح لكل فرد الحرية التامة في الفعل والقول، هي حالة الفوضى على حد تعبيره، فوضى تهدد النظام السياسي داخل المدينة(١). بينما أقر **أرسطو**، في كتابه الرابع من «السياسة»، أن المبدأ الأساس الذي يقوم عليه الدستور الديمقراطي هو الحرية، حيث يقول: «مبدأ الحكومة الدِّيمقراطية إنما هو الحرية ... أول شيمة للحرية هي أنها تبادل الإمرة والطاعة. في الدِّيمقراطية الحق السياسي هو المساواة، لا على حسب الأهلية، بل بحسب العدد. ومتى وضعت هذه القاعدة فينتج عنها أن السواد يجب ضرورة له السيادة وأن قرارات الأكثرية يجب أن تكون هي القانون الأعلى، هي العدل المطلق، لأنه إنما يصدر عن هذا المبدأ: أن جميع المواطنين يجب أن يكونوا سواء. من

---

(١) فؤاد زكرياء **جمهورية أفلاطون**، مرجع سابق، ص ٤٦٢-٤٦٤.

أجل ذلك الفقراء في الدِّيمقراطية هم السادة دون الأغنياء لأنهم هم الأكثر عددا، ورأي الأكثر يشرع القانون. تلك هي إحدى الشيم المميزة للحرية، وأنصار الدِّيمقراطية لا يفوتهم أن يجعلوا منها الشرط الذي لا محيص منه للدولة»[1].

أما إذا انتقلنا إلى المحدثين والمعاصرين، فإننا نجد لهم مواقف متمايزة عن القدماء. فاسبينوزا (SPINOZA) مثلًا يعتبر في كتابه «رسالة في اللاهوت والسياسة» أن الغاية من تأسيس الدولة هي الحرية، التي تشكل قيمة أخلاقية وسياسية سامية. فالدولة الحرة هي التي تكفل لكل فرد حرية التفكير والتعبير، حيث يقول: «إن السلطة السياسية تكون أشد عنفا إذا أنكرت على الفرد حقه في التفكير وفي الدعوة لما يفكر فيه. وعلى العكس تكون معتدلة إذا سلمت له بهذه الحرية»[2]. لهذا فإن «الغاية القصوى من تأسيس الدولة ليست السيادة، أو إرهاب الناس، أو جعلهم يقعون تحت نير الآخرين، بل هي تحرير الفرد من الخوف بحيث يعيش كل فرد في أمان بقدر الإمكان، أي يحتفظ بالقدر المستطاع بحقه الطبيعي في الحياة وفي العمل دون إلحاق الضرر بالغير. وأكرر القول بأن الغاية من تأسيس الدولة ليست تحويل الموجودات العاقلة إلى حيوانات أو آلات صماء، بل إن المقصود منها هو

---

(١) أرسطو، *السياسة*، مرجع سابق، ص ٣٨١.

(٢) سبينوزا باروخ، *رسالة في اللاهوت والسياسة*، ترجمة حسن حنفي، مكتبة النافذة، القاهرة، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٥، ص ٤٤٥.

إتاحة الفرصة لأبدانهم وأذهانهم كي تقوم بوظائفها كاملة في أمان تام»[1]. هنا يتبين بشكل واضح وجلي أن الحرية، حسب اسبينوزا، هي الأساس والغاية الحقيقية لقيام الدولة. ذلك أنه على الدولة أن تسمح لمواطنيها حق التفكير وإصدار الأحكام، خاصة إذا كانت لهذه الأحكام من أثر إيجابي على تقدم العلوم والفنون والمعارف عموما. في حين أن منع حرية التفكير والتعبير عن الآراء، يؤدي بالمقابل إلى إشاعة أجواء التملق والنفاق والخداع. وفي هذه الحالة يستفيد المتملقون والمخادعون والأشرار على حساب الشرفاء والفضلاء الذين يتحولون إلى مجرمين. لا لشيء إلا لأنهم اعتنقوا آراء مخالفة لا يستطيعون إخفائها[2]. لكن لا ننسى أن الحرية التي يدعو إليها اسبينوزا هي حرية مقيدة بشرط أساسي هو «عدم المس بسلامة الدولة أو حق السلطة العليا» سواء بالأقوال أو الأفعال، حيث يقول: «نحن لا ننكر أن سيادة الدولة يمكن أن يطعن فيها بالأقوال كما يطعن فيها بالأفعال، وبالتالي فإذا كان من المستحيل سلب الرعايا حريتهم كلية، فإنه من الخطورة التسليم لهم بها كلية»[3].

فكل حكم يهدد السلطة العليا للدولة، سواء كان النظام السياسي القائم، ديمقراطيا أو أرستقراطيا أو ملكيا، فإن هذا

---

(١) نفس المرجع، ص ٤٤٦.

(٢) نفس المرجع، ص ٤٤٨-٤٥٠.

(٣) المرجع نفسه، ص ٤٤٥.

الحكم فاقد للشرعية. وفي هذا الصدد يميز اسبينوزا ما بين المواطن الصالح والمشاغب العاصي، فالأول هو الذي يعبر عن رأيه في القوانين التي يعتقد أنها تتعارض مع العقل، ويترك للسلطات العليا مهمة اتخاذ القرار العملي. أما الثاني فهو الذي يحاول إلغاء القوانين ضد مشيئة تلك السلطات، مما يثير الفتن والفوضى ويهدد سلامة الدولة ويعرضها للانهيار[١].

لكن رغم أن اسبينوزا أبدى إعجابه الظاهر بالنظام الديمقراطي، فإن أطروحاته الفلسفية تبين نهجه المدافع عن الحكم المطلق، وما الدِّيمقراطية بالنسبة له سوى نظام يسمح على نحو أفضل بتحقيق هذا النمط من الحكم الشامل[٢]. لأن السلطة الأكثر مصداقية هي تلك السلطة التي تحصل على الاعتراف الجماعي من قبل الشعب، وهذا ما تتوخاه الدِّيمقراطية. «فالديمقراطية هي اتحاد الناس في جماعة لها حق مطلق على كل ما في قدرتها. وتترتب على ذلك النتيجة القائلة: إن الحاكم لا يلتزم بأي قانون، هذا الأخير الذي يلزم الجميع في كل شيء[٣].

(١) نفس المرجع، ص ٤٤٦-٤٤٧.

(٢) ليست الدِّيمقراطية حسب سبينوزا نظاما للحكم فحسب، بل هي النظام الأمثل، لأن الحرية تتحقق فيه.

(٣) سلطة الحاكم مطلقة عند سبينوزا، لأنه لا يعطي أي ضمان دستوري للرعية، ولكنها في الوقت نفسه محدودة بطبيعة الرعية التي تحافظ على وجودها، وإلا لأصبحت مجردة آلة يديرها الحاكم الطاغي كما يشاء. فإذا تحول الحاكم إلى طاغية سلبت منه سلطته لأنه نقض العهد وخرق العقد ولم يلتزم به وهذا مطابقا للعقل ولطبيعة الأشياء.

لأنهم فوضوا له، بموجب عقد صريح أو ضمني، كل قدرة كانت لديهم على المحافظة على أنفسهم، أي حقهم الطبيعي كله. ولو أرادوا أن يحتفظوا لأنفسهم بأي شيء من هذا الحق، لكان عليهم أن يصبحوا في الوقت نفسه، قادرين على الدفاع عن هذا الحق دفاعا مؤكدا. ولكنهم لم يفعلوا ذلك، وما كانوا ليفعلوه دون أن تحدث الفرقة ويسقط الحكم. ولهذا السبب نفسه خضعوا لمشيئة السلطة الحاكمة، أيا كانت هذه المشيئة. وبعد أن تم هذا الخضوع المطلق؛ سواء أكان ذلك تحت ضغط الضرورة، أم طبقا لمقتضيات العقل نفسه -إلا إذا شئنا أن نكون أعداء للسلطة القائمة، وعملنا ضد العقل الذي يدعونا إلى الإبقاء على هذا التنظيم بكل قوانا- فإننا نصبح ملتزمين بأن ننفذ حرفيا كل ما يأمر به الحاكم، حتى لو كانت أوامره غاية في التناقض. وهذا ما يأمرنا به العقل لأنه يعني اختيار أهون الشرين[1]»[2].

فإذا كان المبدأ الذي ترمي إليه الديموقراطية هو تخليص الناس من سيطرة الشهوة العمياء والاحتكام إلى العقل من أجل العيش في وئام وسلام، فعلى عاتق الحاكم وحده، حسب اسبينوزا، تقع مهمة المحافظة على هذا المبدأ، وعلى الرعايا تنفيذ أوامره وألا يعترفوا بقانون إلا ما يسنه الحاكم. وقد يدعي مدع أننا بهذا المبدأ نحول الرعايا إلى عبيد، يقول اسبينوزا، ذلك أن العبد

---

(١) الخضوع للشهوة أو الخضوع للعقل.

(٢) سبينوزا، *رسالة في اللاهوت والسياسة*. مرجع سابق، ص ٣٨٢-٣٨٣.

هو من يضطر إلى الخضوع للأوامر التي تحقق مصلحة سيده، أما المواطن فهو من ينفذ، بناء على أوامر الحاكم، أفعالا تحقق المصلحة العامة، وبالتالي مصلحته الشخصية[1].

لهذه الاعتبارات فضل اسبينوزا الدِّيمقراطية على باقي أنظمة الحكم الأخرى قائلا: «أظن أني بينت حتى الآن بما فيه الكفاية مبادئ الحكم الديمقراطي الذي فضلته على أنظمة الحكم الأخرى. لأنه يبدو أقربها إلى الطبيعة[2] وأقلها بعدا عن الحرية التي تقرها الطبيعة للأفراد. ففي النظام الديمقراطي لا يفوض أي فرد حقه الطبيعي إلى فرد آخر بحيث لا يستشار بعد ذلك في شيء، بل يفوضه إلى الغالبية العظمى من المجتمع، (أي مجموع الناس) الذي يؤلف هو ذاته جزءا منه، وفيه يتساوى الأفراد كما كان الحال من قبل في الحالة الطبيعية. ومن ناحية أخرى أردت الحديث صراحة عن نظام الحكم هذا لأنه أفضل نظام يوضح هدفي: وهو بيان أهمية الحرية في الدولة»[3].

فإذا كان معظم الفلاسفة حذروا من التأثيرات السلبية للحرية

---

(١) نفس المرجع، ص ٣٨٣-٣٨٤.

يرفض سبينوزا التعارض بين حالة الطبيعة وحالة المجتمع، لأن العقل الذي ينشئ الدولة والمجتمع هو جزء من طبيعة الإنسان (مع أن كثيرا من الناس لا يتبعونه)، وفي هذا يختلف سبينوزا عن هوبز. ذلك أن حالة الطبيعة عند سبينوزا ليست حالة حرب.

(٢) بل غياب الأمن والوقوع في الخوف.

(٣) سبينوزا، المرجع نفسه، ص ٣٨٥.

على النظام الديمقراطي، بحيث تتحول إلى فوضى أو انعدام الحرية نفسها، وقد تنقلب ضد الدِّيمقراطية ذاتها، فإنه على خلاف ذلك بين طوكفيل التأثيرات الإيجابية للحرية في بلد ديمقراطي كالولايات المتحدة الأمريكية، الأمر الذي ليس كذلك بالنسبة لبلد أوروبي آخر كفرنسا على سبيل المثال. بمعنى أن تأثيرات الحرية، إيجابا أو سلبا، تختلف بحسب المجتمعات. ولا يمكن بالتالي إصدار حكم عام بهذا الصدد. فإذا كانت حرية الصحافة مثلًا في الولايات المتحدة لها تأثيراتها الإيجابية على مستوى التعبير عن الآراء السياسية للمواطنين، وتعديل عاداتهم وقوانينهم. وتكاد تكون حرية الصحافة ملازمة للمبادئ الدِّيمقراطية، كمبدأ السيادة الشعبية والحق في الممارسات الدِّيمقراطية (حق الانتخاب مثلًا)، فإن حرية الصحافة في فرنسا تتسم بالعنف، ويرجع ذلك أصلا، يضيف طوكفيل، إلى عدم استقرار الحالة الاجتماعية في هذا البلد، كما يرجع ذلك إلى أهواء الفرنسيين السياسية، ومشاعرها المفعمة بالقلق والعنف[1]. وفي نفس السياق، يقدم طوكفيل مثالا آخر حول حق الاجتماع، فيعتبر أن هذا الحق استخدم بنجاح في أمريكا، فبفضله تم إنشاء العديد من المنظمات والجمعيات والأحزاب من أجل تنفيذ المصالح الفردية والجماعية وتطوير الممارسة السياسية. لكن الفرق، حسب طوكفيل، بين الأمريكيين والفرنسيين على سبيل المثال والمقارنة، يتجلى في كون حق

(١) طوكفيل، *الدِّيمقراطية في أمريكا*، مرجع سابق، ص ١٦١-١٦٣.

الاجتماع في أمريكا لا يشكل خطرا، في حين أنه في فرنسا، فإن هذا الحق يستغل لمهاجمة الحكومة. في الحالة الأولى يتم اللجوء إلى الإقناع والمجادلة، أما في الثانية فإن العنف هو السبيل الأساسي[1].

وفي العصر الحديث تم تعريف الحرية عموما بوصفها الحركة دون مانع أو إكراه. لهذا تناول هوبز (HOBBES) الحرية في «غياب العراقيل الخارجية»، أي الفعل بلا قيد. فهي إذن تنخرط في إطار الحق الطبيعي الذي يحتوي عليه كل فرد بشكل متساو، في الفعل كما يريد، من أجل الدفاع عن حياته الخاصة. حيث يقول في كتابه «الليفيتان» (Léviathan): «تمنح الحرية لجميع البشر الحق على جميع الأشياء، حتى على أجساد الآخرين»[2].

وإذا عدنا إلى كتاب «أصول فلسفة الحق» **لهيغل** (HEGEL)، نجده يذكر إحدى أهم تجليات حريات الأفراد في التعبير عن الآراء الخاصة، حين يقول «تعتمد حرية الأفراد الذاتية الصورية على أنهم يكونون آراءهم الخاصة وأحكامهم الشخصية، ويعبرون عنها فضلا عن توصياتهم في شؤون الدولة، وتتجلى هذه الحرية على نحو جمعي فيما نطلق عليه اسم «الرأي العام» الذي يرتبط بما هو كلي وجوهري وحق، بضده، أعني بما هو جزئي وآراء شخصية للكثرة أو المجموع أن الرأي العام على

---

(١) نفس المرجع، ص ١٦٩-١٧٤.

(٢) HOBBES Thomas,. *Léviathan*, Trad. F.Tricaud, Sirey, Paris 1971. pp. 128-129.

نحو ما هو موجود هو تناقض ذاتي صارخ للمعرفة بوصفها ظاهرا، وللماهوي الذي يعرضه مباشرة على أنه ماهوي»[1]. ومن ثم فهو يعرف الرأي العام على النحو الآتي: «الرأي العام هو مستودع، لا فقط للحاجات الأصيلة والميول الصحيحة في الحياة العامة، بل أيضًا هو مستودع لمبادئ العدل الجمهورية الأزلية أعني للمضمون الحقيقي للدستور كله وللتشريع، والحياة الاجتماعية وللوضع العام للدولة في صورة الحس المشترك»[2]. لكنه في المقابل فهو يقوم بتبخيس الرأي، حيث يقول: «كلما تعلق الرأي بصاحبه أكثر ازداد مضمونه سوءا، إذ ما أسوأ مضمون ما هو شخصي وخاص على نحو تام. ذلك لأن العقلي هو من ناحية أخرى، ما هو كلي على نحو مطلق، على حين أن الرأي يفاخر بما هو جزئي وخاص»[3]. ويستشهد بعبارة لغوتة (Goethe) حين يقول «الجماهير أياد محترمة في القتال لكنها أياد بائسة في الحكم». ويعتبر هذا القول صحيحا، حيث ينطبق على الرأي العام[4].

إن هذا الموقف المتذبذب من الرأي العام، الذي يشكل التعبير المباشر عن الحرية السياسية للمواطنين، عبر عنه هيغل صراحة، بقوله «الرأي العام يستحق الاحترام والاحتقار، في آن

---

(١) هيغل، *أصول فلسفة الحق*، مرجع سابق، الفقرة رقم ٣١٦، الصفحتان ٥٨٠-٥٨١.

(٢) نفس المرجع، الفقرة رقم ٣١٧، ص ٥٨١.

(٣) هيغل، نفس المرجع، نفس الفقرة ونفس الصفحة.

(٤) نفس المرجع، إضافة للفقرة رقم ٣١٧، ص ٥٨٢.

معا، الاحتقار بسبب تعبيره العيني ووعيه العيني الذي يعبر عنه، والاحترام بسبب أساسه الماهوي»[(١)]. بمعنى أن الأساس الماهوي الجوهري هو الذي يرفع الرأي العام إلى مستوى المعرفة، في حين عندما يصدر هذا الرأي عن حالات فردية ناقصة الوعي والنضج العقليين، فإن الأمر يقتضي الاستقلال عنه، وهذا هو الشرط الأولي، حسب هيغل، من أجل إنجاز عمل عقلي عظيم سواء في العلم أو في الحياة. فمناقشات المجالس النيابية هي مناقشات حرة غير ضارة لأنها صادرة عن ذوي كفاءات وبصيرة عاقلة ناضجة فيما يخص شؤون الدولة. وبالتالي لا يجب أن تترك للجمهور شيئا ذا بال ليقولونه. كما أن الحرية، يضيف هيغل، في مجال الصحافة، لا تعني الحرية المطلقة في الكلام والكتابة، لأن هذا التعريف يرتد، على حد تعبيره، ليصبح أفكارا سطحية وهمجية، لا علاقة لها بحرية الصحافة بتاتا[(٢)].

عندما يتناول الديمقراطيون مفهوم «الحرية»، فهم عادة ما يرفقونه بعبارة الحق في التعبير أو التفكير أو الحصول على المعلومة ونشرها . . . لهذا فالحرية عندهم تكاد تكون مرادفة لكلمة الحق، أو لنقل إنهم يتناولون كلمة «الحرية» بوصفها «حقا» في الاختيار أو الفعل أو المسؤولية. وعندما يتعلق الأمر بالحرية السياسية فإنهم يشيرون إلى الحق في اختيار الحكام ومحاسبتهم في ظل الدولة الدِّيمقراطية.

---

(١) نفس المرجع، الفقرة رقم ٣١٨، ص ٥٨٢.

(٢) نفس المرجع، الفقرة رقم ٣١٨، الصفحتان: ٥٨٢-٥٨٣.

وإذا كان بوبر يشترط العقلانية في ممارسة الحرية، فإن هذه العقلانية تكون أكثر إلحاحا، حسب الفيلسوف، عندما يتعلق الأمر بالحرية السياسية، لهذا فهو يقترح معيارا لهذا الصنف من الحرية، يمكن المواطنين من ممارستها، حيث قدمه على النحو الآتي: «تكون الدولة حرة من الناحية السياسية عندما تسمح مؤسساتها السياسية لموطنيها أن يغيروا حكومة قائمة دون سفك دماء، ذلك متى كان هذا الفعل رغبة الأغلبية»[1]. إن هذا المعيار الذي وصفه بوبر بالبسيط والمختصر يمكن المواطنين، على حد تعبيره، من التمييز بين الحرية السياسية وبين الطغيان السياسي[2]. وهو المعيار نفسه الذي ميز من خلاله هذا الفيلسوف بين الدِّيمقراطية والاستبداد. لهذا يمكن القول بأن الحرية السياسية هي التي تتيح للمواطنين داخل الدولة الدِّيمقراطية من تغيير حكومة لا تستجيب للطموحات تغييرا عقلانيًا دون ضرورة استعمال العنف.

إن الحرية التي يدعو إليها كارل بوبر هي حرية «لا يمكن ردها إلى أية قيمة مادية، يجب أن نختارها اختيار الشخص الديمقراطي الذي يقول «أفضل الحياة الفقيرة في دولة ديمقراطية على الحياة الثرية في ظل حكم استبدادي». ويقول «إن فقر الدِّيمقراطية أفضل من كل ثراء يمكن تحقيقه في ظل الارستقراطية أو الحكم الفردي المطلق، لأن الحرية أفضل من الرق والعبودية» »[3]. لذلك فالحرية

---

(١) بوبر، *الحياة بأسرها حلول لمشاكل*، مرجع سابق، ص ١٧٥.

(٢) نفس المرجع، ص ١٧٦.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٧٨.

كما يتصورها بوبر ليست حرية محفوفة بالورود، ولا حرية تقدم لمريديها في طابق من ذهب، إنها بالأحرى محاطة بالمخاطر من كل جانب، وتستلزم النضال من الأجل الظفر بها. حيث يقول في هذا الصدد: «من الخطأ بل ومن الخطر أن يمتدح شخص الحرية عندما يقول لآخرين أن كل أمورهم ستكون بكل تأكيد على ما يرام بشرط أن يكونوا أحرارا»[1].

إن السعي نحو الحرية، يقول بوبر، لا يسلك دائمًا طريقا معبدا نحو الانتصار، بل إنه في كثير من الأحيان يؤدي إلى كوارث وحروب، وتسفك من أجله الدماء. ويفضي إلى هزائم خطيرة ومروعة. فالنضال من أجل الحرية، يضيف بوبر، لا يعرف اليأس ولا القنوط، ذلك أن الشعوب المناضلة من أجل كرامتها قد تتعرض لخسائر فادحة، لكن بعد الهزيمة يأتي الانتصار لا محالة. إن الحرية إذن تمكننا، في نظر بوبر، من اختيار أفعال وتحمل كامل المسؤولية في الاختيار، لهذا فهو يقول: «نحن لا نختار الحرية السياسية لأنها تعدنا بهذا أو ذاك. نحن نختارها لأنها تجعل الصورة التي يستحقها البشر للحياة الإنسانية المشتركة ممكنة، الصورة الوحيدة التي يمكن لنا أن نكون فيها مسؤولين عن أنفسنا مسؤولية كاملة»[2].

إن الحرية السياسية إذن شرط مسبق لمسؤوليتنا الشخصية

---

(١) نفس المرجع، نفس الصفحة.

(٢) نفس المرجع، نفس الصفحة.

ولإنسانيتنا. فالتحرر من الاستبداد هو أكثر القيم السياسية أهمية، لذلك يجب على المرء دائمًا الاستعداد للنضال من أجل هذه الحرية ضد الحكم الاستبدادي الذي يسلب الفرد إنسانيته ومسؤوليته الشخصية. فكل شخص مسؤول أمام الدولة، يتقاسم مع الحكومة مسؤوليتها، حتى ولو لم يشارك فيها بشكل مباشر. فالحرية التي ينعم بها تجعله كذلك، سواء تعلق الأمر بحرية التعبير، أو حرية الوصول إلى الخبر وإعلانه، وحريات أخرى غيرها. فالأفراد هم وحدهم الذين لهم الحق في حماية وتعزيز الحقوق السياسية في ظل الدولة الدِّيمقراطية. دولة تتأسس على ما يتمتع به المواطنون من حريات سياسية، تمكنهم من استثمار مجهوداتهم الإنسانية، سواء على مستوى توضيح تصوراتهم للأهداف المتوخاة، أو العمل على تنفيذ تلك التصورات، وتحمل مسؤولية ذلك التنفيذ.

٢- الدِّيمقراطية والمفهوم الليبرالي للحرية:

ميزت روني بوفريس (Renée BOUVERESSE) بين ثلاثة تعاريف عامة لمفهوم «الليبرالية» بحسب مجالات تطبيقها، فالليبرالية بالنسبة للفرد تعني الحرية الفردية (حرية الشخص، واحترام حرية الغير)؛ ومن جهة ثانية، فإن الليبرالية الاقتصادية نظرية اقتصادية تؤكد على عدم تدخل الدولة في الاقتصاد، ومنح المقاولات حرية التصرف. وثالثًا، تعني الليبرالية سياسيا، النظرية التي تنادي باحترام وضمان الحرية الفردية[1].

(١) بوفريس، *العقلانية النقدية عند كارل بوبر*، مرجع سابق، ص ١١٦- ١١٧.

ترجع الليبرالية الحديثة إلى كتابات لوك (LOCKE) وبنتام (BENTHAM) وجون استيوارات مل John Stewart) MILL)، كتابات قدمت أفكارا تعطي الأولوية للفرد في مواجهة الخطر الذي تمثله هيمنة الدولة والطبقة والجماعة والشعب عموما. وتاريخيا، يقول أوزير (OZER)، برزت الدولة الليبرالية في بريطانيا في القرن ١٧، حيث تزامن ظهورها مع فك الارتباط بين الدين والسلطة السياسية، وتصفية امتيازات طبقة النبلاء، ونمو مجتمع تجاري يرتكز على المساواة القانونية والعلاقات التعاقدية، مع تعزيز الحقوق المدنية الأساسية (حماية الشخص، حريات التفكير والتعبير، الحريات الاقتصادية . . .) وتوسيع مجال الحريات الخاصة[١].

إذا نظرنا إلى أعظم دعاة الليبرالية الكلاسيكية، ونعني بهم لوك وجون ستيوارت مل، لوجدناهما يدافعان عن مبدأ السلطة المحدودة للدولة، واقتصار مهامها على حماية الحقوق المدنية والسياسية، وضمان استقلالية الفرد. فلوك مثلًا في كتابه «Essai sur l entendement humain» يعتبر أن أعظم حق يجب على الدولة أن تضمنه هو الحرية، والحرية عنده تعني القدرة على أن نفعل أو لا نفعل، أن نفعل أو نمتنع عن الفعل بحسب ما نريد. الأفراد هم الذين يمنحون للدولة السلطة عليهم، وبالتالي يرفضون أن تمارس تلك السلطة ضدهم بشكل تعسفي. فالشعب الذي أعطى

(١) OZER Atila, ***L'Etat***, Ed. GF-Flammarion, Paris, 1998, p. 229.

السلطة للحكومة، بإمكانه أن يسحب منها تلك السلطة، إذا ما انحرفت هذه الأخيرة عن غاياتها المحددة، وهي حماية حياة الأفراد وضمان حرياتهم والمحافظة على خيراتهم، ولعل أعظم الخيرات حسب لوك هي «الملكية الخاصة»[1]. مع جون لوك عرفت «الدولة الليبرالية» أساسها النظري، بوصفها فلسفة سياسية تدافع عن «فكرة الحرية».

أما بالنسبة لجون استيوارت مل، فإن دفاعه عن الحرية وتقييد سلطة الدولة، ليس سوى ترديد للمواقف التي نادى بها لوك. حيث تصور مل في كتابه (De la liberté) الحرية انطلاقا من مصلحة الفرد. ذلك أن الحرية تفترض حماية هذا الأخير من الإكراه الذي تمارسه عليه الجماعة. كما تقتضي تمتعه بقدر من الاستقلال الذاتي (autonomie) دون أن يعني ذلك السقوط في نزعة فردانية ضيقة، أي الخضوع للدوافع الفردية الغريزية والميول الحسية والضغوطات النفسية. لبلوغ الحرية ينبغي على المرء أن يعلو على نزعاته الفردية. وعلى هذا المستوى تنحصر مهمة الدولة في حماية حقوق الأفراد وضمان مشاركاتهم وتنمية كفاءاتهم وتطوير مبادراتهم، مع الاحتراز من السلطة القمعية التي يمكن أن تمارسها الدولة الدّيمقراطية انطلاقا من المبدأ الديمقراطي الذي يمنح السلطة للأغلبية، فتبالغ في ممارستها ضد الأقلية، مما يؤدي إلى مصادرة

---

(١) LOCKE John. ***Essai sur l'entendement humain***, Trad. Pierre Coste, Classiques de la philosophie, Paris, pp. 21-56.

الحريات الفردية، بمعزل عن الإحساس بالمسؤولية الأخلاقية التي تقتضي التضامن الجماعي لما فيه النفع العام[1].

تمثل الدولة الليبرالية إذن، حسب مانو (MANENT)، الأفراد أصحاب الحقوق الاقتصادية والسياسية والمدنية. فالإنسان يتم التعامل معه بوصفه فردا له حقوق. والدولة هي الراعية لجميع الحقوق، عبر مؤسسات المجتمع المدني، التي تدافع أنشطتها عن حقوق الأفراد بترخيص مبدئي وضمانة أكيدة من طرف الدولة[2]. ولعل أفضل نظام سياسي يعبر عن الطموحات الليبرالية، هو بالتأكيد النظام الديمقراطي في نظر أوزير، مادامت السلطة الدِّيمقراطية تمنح لكل فرد الحرية السياسية، في سياق احترام الحقوق الفردية، ليست فقط السياسية، بل والاقتصادية والروحية أيضًا على حد تعبير الكاتب. على هذا المستوى تصبح الحرية الفردية هي واحدة من بين أهم أهداف الدولة الدِّيمقراطية الليبرالية، هذه الدولة التي تشكل التعبير السياسي للحرية في شموليتها وفي مختلف تجلياتها[3]. لهذا فمن المؤكد أنه ليس للديمقراطية من وجود فعلي، حسب توران، ما لم ترتبط بشكل وثيق بالليبرالية. فعبر هذا الارتباط يتم الاعتراف بالديمقراطية كطريقة سياسية لتدبير

---

(١) MILL John Stuart. ***De la liberté***, Trad. Laurence Lenglet, Ed. Folio Essais, Paris, 1990. pp. 15-44.

(٢) MANENT, ***Enquête sur la démocratie***, op. cit. p. 91.

(٣) OZER, ***L'Etat***, op. cit, pp. 229-230.

السلطة ومنح الحقوق وضمان مشاركة الجميع في الحياة الاجتماعية، وهذا ما جعل الدولة الدِّيمقراطية الليبرالية، في نظر الفيلسوف، تتعارض مع السلطة الاستبدادية[١].

لهذه الاعتبارات لا نستغرب إذا وجدنا المدخل الأساس الذي حاول من خلاله بوبر الدفاع عن القيم الليبرالية كالحرية والديمقراطية والمساواة، هو الهجوم على أعداء هذه القيم، من المنظرين للدولة الاستبدادية، وإقامة الدليل على بطلان مقولاتهم التاريخانية ذات المنحى التوتاليتاري. انتقد كارل بوبر، في أكثر من موقع في كتاباته، أطروحات الجماعاتيين (collectivistes)، بدءا من أفلاطون الذي جعل الفرد أدنى من الدولة، أو مخلوق من أجل الكل، على حد تعبيرات بوبر[٢]. ذلك أن الفرد بحسب ما يرويه بوبر عن أفلاطون، هو في خدمة الكل، سواء كان هذا الكل يمثل الكون أو المدينة أو القبيلة أو العرق أو أي نظام جمعي آخر...[٣] وفي هذا السياق ميز بوبر بين الفردانية والأنانية، فالفردانية (individualisme)، حسب ما خلص إليه بوبر، ليست نزعة أنانية (égoïsme)، نظرا لتوجهها نحو الغير، وبالتالي فهي ليست متعارضة مع الغيرية (altruisme). فـ«الفردانية الغيرية» (altruiste individualisme) ضاربة بجذورها في الحضارة

---

(١) TOURAINE, *Qu'est-ce que la démocratie?* op. cit. p. 76.

(٢) POPPER, *La société ouverte et ses ennemis, T1*, op. cit, p. 69.

(٣) *Ibid*, p. 90.

الغربية على حد زعمه، انطلقت مع بريكلس حينما نادى بضرورة جعل القوانين تحقق عدالة متساوية لكل الناس. واستمرت «الفردانية الغيرية» مع العقيدة الرئيسية للمسيحية التي وطدت تعاليم الأخلاق الغيرية للكتاب المقدس، يواصل بوبر. كما أنها شكلت أساس دستور كل المذاهب الأخلاقية التي قد انبعثت وانتعشت في أحضان الحضارة الغربية. حيث وصلت الأفكار الفردية ذات التوجه الغيري إلى قمتها مع المذهب العملي لكانط، يضيف بوبر. هذا المذهب الذي يدعو إلى التعامل مع الشخص كغاية في ذاته وليس مجرد وسيلة[١].

ليست «الفردانية» إذن حسب بوبر نزعة أنانية، كما أن «الجماعاتية» لا تعني بالضرورة الاستجابة لمصالح الجماعة أي المنفعة العامة. فهذا التبرير قد يخلط المبادئ الأخلاقية ويجعلها لصيقة القيم الجماعية. مادامت الفردانية التي يدافع عنها بوبر تعظم من شأن الحرية، وتدعو إلى الوعي بالمسؤولية الأخلاقية. لهذا فالفردانية ليست أبدًا متعارضة مع الغيرية، كما لا يمكن بتاتا اختزالها إلى الأنانية.

في كتابه «أسطورة الإطار» أعلن بوبر صراحة تعاطفه من الليبرالية الحديثة، رغم نقده لها، ورغم وعيه بنقائصها العديدة[٢]. حيث أبان عن اعتزازه بلقب «الديمقراطي الليبرالي»، إذ قصد بهذا

---

(١) *Ibid*, pp. 89-91.

(٢) بوبر، *أسطورة الإطار*، ص ٢٣٥.

النعت الشخص الذي يقدر الحرية الفردية ويدرك الأخطار الكامنة في كل أشكال السلطة، وليس الليبرالي الذي يعني الشخص المتعاطف مع أي حزب سياسي يحمل اسم الليبرالي[١].

أما في مؤلفه «تخمينات وتفنيدات» فإن بوبر يسرد جملة من المبادئ الليبرالية، نعرضها مختصرة في العبارات الآتية: تمثل الدولة شرا لا بد منه من أجل حماية حقوق الجميع، لكن لا يجوز أن تتضخم قواها إلى أبعد ما هو ضروري، وعبر المؤسسات الدِّيمقراطية نستطيع الحد من هيمنتها[٢]. في مقابل الليبرالية الطوباوية المجردة، التي تقصي كل تدخل للدولة في الحياة الاجتماعية[٣]. ذلك أن الليبرالية التي يتوخاها بوبر، هي ليبرالية تطورية وإصلاحية، ترمي إلى تقييم مستمر ومتواصل للمؤسسات الموجودة، بهدف إصلاحها أو تغييرها، كلما دعت الضرورة إلى ذلك[٤].

يرفض الليبراليون عمومًا كل سياسة تعمل على تذويب الفرد داخل الجماعة، ودعوا إلى التعامل مع الأفراد بوصفهم أحرارا مختلفين في آرائهم وتطلعاتهم وسلوكاتهم ومشاعرهم . . . وهذا ما جعلهم ينتقدون بشدة الأطروحات الجماعاتية والتوتاليتارية؛

---

(١) POPPER, ***Conjectures et réfutations***, op. cit. p. 516.

(٢) *Ibid*, pp. 511-512.

(٣) *Ibid*, p. 512.

(٤) *Ibid*, p. 513.

الجماعاتية التي تعمل على ضمان تبعية الأفراد إلى الكل، سواء كان هذا الكل يشير إلى الدولة أو القبيلة أو الحزب أو الطبقة أو أي جماعة بشرية، دون مراعاة لحرياتهم في الاختيار . . . بينما تعمل التوتاليتارية على بسط سلطة الدولة على الأفراد وإخضاعهم لها بغية ضمان هيمنة نظامها الشمولي الذي يعتمد أساليب القمع والتخويف، حفاظا على الوحدة والانسجام اللذين لا يعيران اهتماما للتنوع والاختلاف.

نود الإشارة، بصدد الحديث عن الحرية السياسية في المنظور الليبرالي، التأكيد على أن الفلاسفة والليبراليين أنفسهم، يتأرجحون بين مواقف تعطي الأسبقية للاقتصادي على السياسي، حيث أولوية الدفاع عن الحرية الاقتصادية وما تتيحه للأفراد والمقاولات إمكانيات المبادرة والمنافسة والتبادل الحر بعيدا عن الرقابة المباشرة للدولة. وبين تصورات أخرى تؤكد على التداخل بين السياسي والاقتصادي، أو أسبقية السياسي. مع العلم أنه، حسب **أوزير**، لا يمكن الفصل بين ليبرالية سياسية تدافع عن الحقوق المدنية والسياسية الأساسية للفرد، وليبرالية اقتصادية تنظر إلى السوق (marché) بوصفه نظاما للمبادرات الخاصة، وللتبادل الحر وللمنافسة. فالليبراليتان معًا، يضيف الكاتب، مرتبطتان ارتباطًا وثيقًا، يصعب تمييزهما واقعيًا[١]. وفي السياق ذاته اعتبر **توران** أن ليبرالية السوق وليبرالية السياسة وجهان اثنان لعملة

(١) OZER, *L'Etat*, op. cit, p. 230.

واحدة، مادام القاسم المشترك بينهما هو الحد من السلطة المطلقة للدولة اقتصاديًا وسياسيًا. لهذا فالنظرية الليبرالية، حسب توران، تنظر إلى الدِّيمقراطية بوصفها النظام السياسي الذي يتعامل مع اقتصاد السوق باعتباره شرطا ضروريا من شروط الدِّيمقراطية، في مقابل الإيديولوجيا التي تماهي الدِّيمقراطية مع إرادة الشعب. من هذا المنظور فإن الدِّيمقراطية تغدو في خطر كبير حينما تتحكم الدولة الليبرالية في الاقتصاد والسياسة تحكما مباشرا[١]. بينما يعتبر توران أن الاستدلال الليبرالي الذي يربط حرية الاقتصاد بالديمقراطية، ليس دائمًا على صواب، ذلك أن الوقائع تبين أن اقتصاد السوق شرط لازم لكنه وحده غير كاف لإنشاء الدِّيمقراطية. والأمثلة الواقعية، حسب توران، كثيرة تظهر بجلاء دُولًا متسلطة في مناطق عدة تفرض اقتصاد السوق على المستوى الوطني في الصين والأرجنتين والتشيلي لكنها دول غير ديمقراطية[٢].

هذا التداخل بين الليبراليتين، السياسية والاقتصادية، عبر عنه الكاتبان **ذي كرسيني ومينوج**، عندما اعتبرا الليبرالية، في شقها السياسي الذي يمنح لكل مواطن حرية الانتخاب والترشيح للمواقع السياسية المختلفة، تتكامل مع الليبرالية في شقها الاقتصادي الذي يقرر لكل مواطن حرية الملكية والإرث والعمل والانتقال والتجارة، في تكامل مع حرية الفكر والعقيدة والتعبير عن الرأي بالوسائل

(١) TOURAINE, ***Qu'est-ce que la démocratie?*** op. cit. p. 219.

(٢) *Ibid*, p. 220.

السلمية، وهذا ما جعل الليبرالية، حسب الكاتبين، نظرية متكاملة، ترتكز عليها النظم الرأسمالية المختلفة التي شيدت في مجموعها حضارة الغرب المعاصرة[١].

بغض النظر عن هذه الاختلافات الفكرية القائمة، ما يهمنا في شأن الحديث عن الحرية السياسية، هو التركيز على الليبرالية بمعناها السياسي، حيث تتجسد المبادئ الليبرالية في الدولة الدِّيمقراطية بوصفها البديل السياسي الذي يدافع عن قيم الحرية، المناهضة للاتجاهات التوتاليتارية. وهو ما ذهب إليه **كلود لوفور** معتبرا الديمقراطيين الليبراليين ما فتئوا يدافعون عن قيم الحرية والعدالة في مقابل التوتاليتاريين الذين يعظمون قيم الوطنية والعرقية ويمجدون البطولات والزعماء[٢].

إن العلاقة بين الدِّيمقراطية والليبرالية في إطار ما يمكن نعته بـ«الدِّيمقراطية الليبرالية» يعتبر في نظر العديد من الفلاسفة والمهتمين حدثا جديدا، لم يكن معروفا في السابق، فإذا كانت الدِّيمقراطية بشكل عامًا تمثل نظامًا سياسيًا يرجع تاريخيًا إلى اليونان القديمة، فإن الدِّيمقراطية الليبرالية، يقول مانو، نظام جديد في التاريخ السياسي[٣] ذلك أن المحدثين، يضيف هولندر، جعلوا من الحرية قانونهم الأساسي، بدل القوانين القائمة والعادات والشرائع الدينية.

---

(١) دي كرسيني ومينوج، *أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة*، مرجع سابق، ص ١٠.

(٢) LEFORT, *L'Invention démocratique*, op. cit, pp. 89-90.

(٣) MANENT, *Enquête sur la démocratie*, op.cit, pp. 15-16.

إنهم أعلنوا كذلك عن مرجعية حقوق الإنسان. وهي حسب هولندر تشكل أهم مزايا الدِّيمقراطية الحديثة (الدِّيمقراطية الليبرالية). على هذا المستوى أصبحت الليبرالية المرتكز الأساسي للحركة السياسية الحديثة التي امتدت إلى جميع مجالات الحياة، السياسية وغير السياسية[1]. وما نخشاه هو أن تمنح هذه الاستنتاجات مصداقية للتصور التنبؤي القائل بأن «الدِّيمقراطية الليبرالية يمكن أن تشكل نقطة النهاية في التطور الإيديولوجي للإنسانية والشكل النهائي لكل حكومة إنسانية، بمعنى أن تمثل بما هي كذلك «نهاية التاريخ» »[2].

انتقد الليبراليون، كما سبق ذكره، النزعة الكلية عند الفلاسفة والساسة، بدرجات متفاوتة. تلك النزعة التي تجعل الفرد تابعًا للجماعة، سواء كانت هذه الجماعة تمثل قبيلة أو مدينة أو دولة أو طبقة أو حزبا ... واعتبروا هؤلاء الفلاسفة والساسة بمثابة أعداء للمجتمع الديمقراطي؛ المجتمع الذي يولي أهمية للفرد ويمنح له استقلالا ذاتيا، يتيح له إمكانيات التعبير عن مواقفه وتطلعاته، كما يُمَكِّنه من القدرة على اتخاذ قرارات شخصية وتحمل مسؤولية تلك القرارات. من هذا المنظور يصبح الفرد هو صاحب الإرادة، يتمتع بقدر من الحرية بعيدا عن هيمنة الجماعة.

إن النقاش الفلسفي حول إشكاليات العلاقة بين الفرد

---

(١) تصدير لـ(Holeindre) في كتاب

(Manent, Enquête *sur la démocratie*, op. cit, p 11).

(٢) FUKUYAMA Francis, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, op. cit., p. 11.

والجماعة، تطور إلى تشكيل نَزاعات فلسفية تحمل أسماء مختلفة، الاتجاه الفرداني من جهة، والاتجاه الجماعاتي من جهة ثانية. وفي خضم هذه التجاذبات، عبر كارل بوبر صراحة عن موقفه الداعم لأطروحة الفردانيين. خاصة عندما حاول إزالة كل المعاني القدحية التي ظلت لصيقة بالفردانية من جراء سوء فهمها، وعمل على إبراز الدلالات الإنسانية والأخلاقية والعقلانية لهذا الاختيار.

وإذا كان بوبر يعتبر «الفردانية» متأصلة تاريخيًا في الفلسفة اليونانية وفي الديانة المسيحية، فإنه على خلاف ذلك يرى طوكفيل أن «الفردانية» تعبير جديد، لم يكن مستعملًا في السابق، وهي تشير، على حد قوله، إلى «عاطفة ناضجة هادئة» تجعل كل عضو من أعضاء «الجماعة» ميالا إلى الانفصال عن مجتمعه الكبير، بعد أن يكون قد كون لنفسه مجتمعا صغيرا خاصا به، راضيا مختارا. في حين، يضيف طوكفيل، أن «الأنانية» فهي تعني محبة المرء لنفسه حبا عارما مسرفا يجعل صاحبه يربط كل شيء بذاته هو، ويؤثرها على كل شيء في الوجود. لهذا فالأنانية، يواصل طوكفيل، تفسد بذور كل فضيلة، أما «الفردانية» فلا تضعف في البداية إلا الفضائل الخاصة بالحياة العامة، ولكنها تهاجم في النهاية سائر الفضائل وتقضي عليها؛ وينتهي بها الأمر إلى أن تندمج في «الأنانية» ذاتها، ذلك أن هذه «الأنانية» رذيلة قديمة قدم العالم، فهي لا تختص بشكل معين من أشكال المجتمع أكثر مما تختص بغيره، أما «الفردانية» فترتد إلى أصل ديمقراطي[1]. وهكذا يستنتج

(١) توكفيل، *الديمقراطية في أمريكا*، مرجع سابق، ص ٤٧٢.

طوكفيل قائلا بأن الدِّيمقراطية التي وطدت الشعور بالفردانية، لا تجعل كل إنسان ينسى أجداده فحسب، بل إنها لتخفي عنه حتى ذراريه، وتفصل عنه معاصريه، فهي تضطره إلى الاقتصار على نفسه وحده دائمًا، وتتهدده بأن تقضي عليه في النهاية بالعزلة التامة[1].

إن «الفردانية» عند بوبر، حسب ما يشرحه الباحث بودوان، تتميز بخاصيتين اثنتين؛ الخاصية الأولى تجعل الفردانية ملتصقة بالحياة الاجتماعية، داخل المجتمع المفتوح، أي المجتمع الذي يتيح إمكانية اتخاذ القرارات بشكل فردي، في حين أن المجتمع المغلق، فهو ذو طبيعة جماعية تجعل الفرد تابعا بشكل تام للجماعة، ومحروما من كل قدرة متميزة؛ أما الخاصية الثانية فإن ميزة الفردانية كما يقدمها بوبر، على حد تعبير بودوان، متجهة نحو الغير تحترمه وتقدره، ولهذا يمكن تسميتها «بالفردانية الغيرية»[2]. وفي موقع آخر من كتابه «الفلسفة السياسية عند كارل بوبر»، ينعت بودوان فردانية بوبر بـ«الفردانية الميثودولوجية» (individualisme méthodique)، أي بالمعنى الذي تعتبر فيه الفرد مادة أولية للحياة الجماعية، ذلك أن المفاهيم الجماعية (الشعب، الأمة، الطبقة . . .) تتأسس على الأفراد داخل المجموعة[3].

يقدم **طوكفيل** مثالًا حيًا عن «الفردانية الغيرية» في المجتمع

---

(١) نفس المرجع، ص ٤٧٣.

(٢) BAUDOUIN, *La philosophie politique de Karl Popper*, op. cit. pp. 26-27.

(٣) *Ibid.* p. 111.

الديمقراطي الأمريكي، حيث لاحظ الكاتب أنه بالرغم من أن المصلحة الخاصة هي التي توجه الشطر الأعظم من أفعال الناس في الولايات المتحدة، كما هو الحال في البلاد الأخرى، فإنها لا توجه أفعالهم كلها، ذلك أنه كثيرا ما يقوم الأمريكيون بتضحيات كبيرة في سبيل المصلحة العامة. ثم يضيف قائلًا، بأن الناس في أمريكا يتجهون إلى العمل للمصلحة العامة بالضرورة والحاجة أولًا، ثم فيما بعد باختيارهم ورضاهم[1].

ويحيل دولاكمباني إلى نقد هيغل للفردانية الليبرالية (individualisme libéral)، من خلال تمييز هذا الأخير الأخلاقية الموضوعية (la moralité objective) عن الأخلاقية الذاتية (la moralité subjective). ف«الأخلاقية الموضوعية» تشير، حسب دولاكمباني، إلى المعايير المشتركة من طرف «الجماعة» أو «الطائفة» (communauté)، في حين أن «الأخلاقية الذاتية» فهي تهم الفرد بمعزل عن الجماعة. لهذا فإن الفردانية الليبرالية، في نظر هيغل، بحسب ما يرويه دولاكمباني، يمكن تجاوزها، مادامت «الأخلاقية الموضوعية» هي التي تستطيع إرضاء طموحاتنا الأكثر سُموًا. فالحرية الإنسانية، على وجه الخصوص، لا يمكن أن تتحقق إلا في إطار الأخلاقية الموضوعية، بمعنى داخل إطار جماعة أخلاقية وسياسية تعبر

---

(١) توكفيل، *الدّيمقراطية في أمريكا*، مرجع سابق، ص ٤٧٩.

بشكل تام عن هوية أعضائها[١].

إن العلاقة بين الليبرالية والديمقراطية علاقة إشكالية مفارقة، حسب توران، فتارة يعتبر الكلام عن ديمقراطية مضادة لليبرالية كلامًا متناقضًا، وتارة يقر بأن الكثير من الأنظمة الليبرالية ليست بالضرورة ديمقراطية. لكن مع ذلك يظل القاسم المشترك بينهما هو الدعوة إلى تحديد السلطة[٢]. وجعلها تقتصر، عبر الدولة والقانون، على فرض احترام قواعد اللعب، وضمان نزاهة المعاملات، وحرية التعبير والتصرف لكل فرد، والحفاظ على الأموال العامة[٣].

لكن ما العمل في ظل مجتمعات خاضعة لسيطرة المصالح المالية الكبرى، في الداخل والخارج، مصالح لا تخضع لأية رقابة سياسية؟

ففي كثير من الأحيان، يبدو الفكر الديمقراطي، في نظر توران، بعيدًا عن الإيديولوجيا الليبرالية، على قدر بعده عن الإيديولوجيا الثورية[٤]. وإن كان الكاتب لا يسعى أبدًا للمعارضة على نحو تام بين الليبرالية والديمقراطية، لأن هذه الأخيرة ستكون الضحية الرئيسية لمثل هذه المعارضة المتكلفة، على حد قوله، فإن تجاوز هذا التعارض يعني الدفاع عن النظام السياسي الليبرالي ضد

---

(١) DELACAMPAGNE, ***La philosophie politique aujourd'hui***, op.cit. pp. 152-153.

(٢) TOURAINE, ***Qu'est-ce que la démocratie?*** op. cit. p. 69.

(٣) Ibid, p. 70.

(٤) *Ibid*, p. 73.

التهديدات المتسلطة، وبالأمل أيضًا في تدخلات طوعية من قبل الدولة، مدفوعة بقوى اجتماعية ضد ليبرالية اقتصادية تقسم المجتمع[1].

فإذا كان توران على شاكلة باحثين آخرين في مجال الفلسفة السياسية عملوا على الربط بين الليبراليتين السياسية والاقتصادية، فإننا نلاحظ تجاهل بوبر للارتباط الحاصل بينهما، وتركيزه فقط على ما هو سياسي، حيث مركزية الدفاع عن الحرية السياسية، جعل ليبراليته مبتورة من شقها الاجتماعي. حتى وإن تحدث بإسهاب عن دولة الرعاية والتضامن في ميادين التربية والصحة والشغل والسكن ورعاية القاصرين وحماية ذوي الحاجات الخاصة والأشخاص الذين يعانون مشاكل اجتماعية متنوعة، بدون التفكير في عدالة اجتماعية تستهدف تحقيق الإنصاف بين الأفراد والجماعات. فإن كان هناك من تدخل ضروري للدولة، فليس فقط في المجال السياسي، حيث الحد من تعسف الحريات السياسية، ولكن يجب التدخل أيضًا على المستوى الاقتصادي، من خلال ضبط تعسف الحريات الاقتصادية، هذا التعسف الأخير الذي يفسح المجال للاستغلال والاحتكار والاستلاب بشتى أنواعه. العدالة ليست فقط سياسية، بل هي أيضًا اجتماعية، عندما تكون منصفة، تعيد توزيع الدخل والثروة على المواطنين.

إن «نظرية السوق» منذ ظهورها المتأخر نسبيا، يقول أوزير،

(١) *Ibid*, pp. 76-77.

أصبحت تشكل اللازمة الثابتة للمذهب الليبرالي. أصبح السوق بمثابة نظام للتعاون الاقتصادي المستقل يشكل ليس فقط عاملا قويا لتقييد السلطة السياسية، ولكن كذلك، نظاما يسمح بالحرية الفردية. تهتم الليبرالية المعاصرة بوجه خاص، حسب الكاتب، بالعلاقات بين الحرية الاقتصادية والحرية السياسية، يلتقيان في إطار الدِّيمقراطية الليبرالية، التي تخصص لكل واحدة منهما مجالا محددا، مع إعطاء الأولوية للحرية الفردية ومستلزمات السوق[١].

والحال أن العلاقة بين الدِّيمقراطية والليبرالية، بوصفهما نظاما يزعم منح الحرية للأفراد، علاقة إشكالية. ذلك أن مشكلة الحرية في الدولة الدِّيمقراطية الليبرالية ناتجة أساسًا عن تأرجحها بين بعدين، بعد اقتصادي في إطار منح الحرية الاقتصادية للمواطنين من أجل الاستفادة من ثمار الرأسمالية، وبعد سياسي في سياق حل مشكلاتهم السياسية. لهذا لم يعد النظام الديمقراطي الليبرالي، الذي يتقاطع في أرجائه الاقتصادي والسياسي، في منأى عن إشكالات تحقيق غايات الدولة الدِّيمقراطية، هذه الغايات التي يتجاذبها ما هو سياسي يتوق تفعيل الحرية السياسية، وما هو اجتماعي يتوخى تحصيل العدالة الاجتماعية.

٣- الدولة والنزعة الكلية: (Holisme)

انتقد الليبراليون في كتاباتهم «النزعة الكلية»[٢] بوصفها نزعة

---

(١) OZER, *L'Etat*, op. cit, p. 233.

(٢) ترجم اللفظة كذلك بـ«الكليانية» (Holisme).

«جماعاتية» (collectiviste) تتناول المجتمع باعتباره كلًا يهيمن على الأفراد، مما يحطم كل مشروع لبناء مجتمع ديمقراطي، يعتمد مبادرات الأفراد الحرة. لهذا لا تهتم النزعة الكلية، تبعا لذلك، بهؤلاء الأفراد من حيث تلبية رغباتهم وحفز قدراتهم، بل تتعامل معهم جميعًا، كما لو كانوا يشكلون رجلًا واحدًا، يعيش على نمط واحد ووحيد. إنها، بالمجمل، ترفض التعدد والتنوع، ولا تعترف بأي حوار تواصلي متبادل بين الذوات الفردية. أسلوبها هو حمل الناس على الإيمان بمبادئ، وتبني أفكار، ونهج سلوكات بالإكراه والقوة.

احتضنت هذه التصورات أنظمة سياسية توتاليتارية كالنازية والفاشية والشيوعية وغيرها. إن التقاء التوتاليتارية بالنزعة الكلية، ناتج عن طموح الأنظمة الاستبدادية إلى تحقيق وحدة مكونات الجماعة؛ وحدة الطبقة الاجتماعية أو الدولة أو المجتمع عموما. بمعنى الوحدة حول فكر مشترك، في مقابل فوضى المجتمعات الدِّيمقراطية الليبرالية حيث يعمل كل فرد على تأكيد رأيه خاص. وهذا ما يجعل التوتاليتارية، يقول غي روشي (Guy Rocher) في حوار أُجري معه، تتصف بثلاث سمات مميزة؛ وهي أولًا، إقامة نظام سياسي موحد للجماعة يتجسد في شخص القائد الأعلى الذي يمثل الزعيم الروحي لهذا النظام؛ وثانيًا، التنظيم السياسي الكلي للمجتمع، حيث يعمل الحزب الوحيد على النهوض بهذا الدور، بشكل يجعله يتدخل في مختلف القطاعات الاجتماعية بما

فيها لعبة كرة القدم وتربية الحمام الزاجل (colombophilie)؛ وثالثًا وأخيرًا، ضمان ارتباط جميع أنشطة المجتمع بالإيديولوجيا الوحيدة والموحدة، الوحيدة باعتبارها وحدها الموجودة، والموحدة لأنها تعمل على توحيد جميع العقول[١].

هكذا جاءت عقلانية الليبراليين عموما ترفع شعار الانفتاح على الاختلاف والتنوع والتعدد، تعددية المرجعيات والتطلعات وتنوع أساليب تناولها وتحقيقها، مادام الهدف هو التعايش والعيش في فضاءات اجتماعية مشتركة، بين أناس يحلون مشاكلهم بالحوار، فتارة يحققون التفاهم، وتارة يتنازلون عن أجزاء من مبادئهم وأهدافهم بالتفاوض والتسويات. لكن يتفقون سوية على نبذ العنف والتعصب. لهذا فإن إصلاح المؤسسات الاجتماعية والسياسية لا يتم إلا عبر مشاركات الأفراد أنفسهم. يقيمون أخطاءهم ويقترحون الحلول لتجاوزها.

في هذا الصدد، قدم **توكفيل** مثالًا عن قدرة النظام الديمقراطي في أمريكا على إصلاح معظم أخطائه، إذ يعتبر الدِّيمقراطية عموما، هي أكثر الأنظمة السياسية تعرضا للخطأ مقارنة مع أي نظام سياسي آخر. حيث يرى أن احتمال رجوع الدِّيمقراطية إلى الطريق القويم تكون أكبر إذا ما اعترفت بغلطتها، استجابة لمصلحة الأغلبية وتوافقا مع ما يمليه العقل. لكن الدِّيمقراطية،

---

(١) Guy ROCHER, IN HOLEINDRE et autres, *La démocratie*, op. cit, pp. 82-83.

يضيف توكفيل، لا تستطيع أن تستفيد من خبراتها الماضية إلا إذا وصلت إلى درجة معينة من الحنكة والخبرة والعلم والحضارة[1].

فإذا كانت الدِّيمقراطية الأمريكية، يواصل توكفيل، كثيرا ما تخطئ في اختيار الناس الذين تعهد إليهم بسلطة الإدارة، إلا أن ميزة الأمريكيين الكبرى هي أن لديهم القدرة على تصحيح الأخطاء التي يقعون فيها. فإذا كان الحكام في البلد الديمقراطي أقل أمانة وكفاءة من الحكام في غيره، فإن المحكومين هم أعظم استنارة وأكثر عناية واهتماما بمصالحهم. لهم القدرة على منع ممثليهم من أن يحيدوا عن ما فيه مصلحتهم، هذا من جهة، ومن جهة ثانية، فإن الحاكم الديمقراطي إن أساء استخدام سلطته، فهو لا يملك هذه السلطة إلا لمدة قصيرة[2]. وزيادة على ذلك فإن تعسف الحكم الديمقراطي في الإدارة مسألة فردية يوضح توكفيل؛ فالرشوة وعدم الكفاءة ورذائل الحاكم في البلاد الدِّيمقراطية لا تعدو أن تكون، عادة، رذائل شخصية محضة[3].

لخصت بوفريس، بشكل جيد، انتقادات بوبر للكليانية، في زاويتين اثنتين؛ زاوية واقعية، وأخرى معرفية. ففي ما يتعلق بالأولى فإن بوبر يصرح باستحالة ضبط المجتمع كلية، ما يمكن فعله هو فقط التعامل انتقائيا مع الوقائع الاجتماعية. أما من الناحية

(١) ألكسيس دي توكفيل، *الدِّيمقراطية في أمريكا*، مرجع سابق، ص ٢٠٣.

(٢) نفس المرجع، ص ٢١٠.

(٣) المرجع السابق، ص ٢١١.

الثانية، وهي الزاوية المعرفية، فإن بوبر يرى استحالة تهيئة معرفة كلية ضرورية صالحة لإيجاد مخطط كلي لمجتمع مثالي، فالمعرفة الوحيدة الممكنة، حسب بوبر، تتأتى من تجارب متفرقة. ومن أجل تحقيق هذه المخططات الكلية، يتحول الكلياني إلى دوغمائي ويوتوبي؛ دوغمائي عندما يحرم نفسه من إمكانية اكتشاف أخطائه، والتعلم منها. ويوتوبي يعتبر العنف الوسيلة السهلة للتغيير الكلي والجذري[1].

بناء على ما سلف نتساءل: هل الدولة بصفة عامة قابلة للبناء الديمقراطي؟ إنها، بالفعل، نماذج من الأسئلة التي شغلت بال الديمقراطيون الليبراليون، وجعلتهم يبلورون مبادئ للدولة الدِّيمقراطية المنشودة، هي بمثابة خصائص وسمات هذه الدولة الليبرالية.

بادئ ذي بدء تعتبر الدولة بناء نظريًا، مادامت تشكل أهم إبداعات العقل السياسي الذي يتوخى بلوغ الغايات السامية، المتمثلة أساسًا في تحقيق العدالة والسعادة. لكن هذه الغايات لا تسلم بدورها من مكر العقل الذي أنتج الإيديولوجيا والوهم والعنف، أو من الإفراط في العقلانية التي غالبًا ما تنتج تصورات مبالغا فيها تضفي القداسة على العقل نفسه. كما أنه كثيرا ما تخترق تلك الغايات أنماط من العقلانيات المختلفة والمتعارضة، وأشكال

---

(١) بوفريس روني، *العقلانية النقدية عند كارل بوبر*، ترجمة سعيد بوخليط، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ٢٠٠٩، الصفحتان: ١٤٣-١٤٤.

من النزعات اللاعقلانية التي تجبر العقل السياسي، بل العقول السياسية، على الاستسلام لمفارقات لا حصر لها ولا حل في تناول مفهوم «الدولة». إن الإنتاجات الفلسفية التي عالجت إشكالية الدولة. بمرجعية إلى المقاربة العقلانية، التي تقتضي التأسيس العقلاني لوجود الدولة وحدود ممارساتها. إنها رسالة تستند إلى العقلنة السياسية من أجل نزع طابع القوة والوهم عن الدولة، وتنظيم السلطة بحيث لا تحيد عن نظام الحقوق. وضمان ممارسة السلطة والحقوق معًا بشكل لا يجعل الدولة عرضة لتدمير ذاتها. لكن ما يهمنا بصدد العقلانية السياسية هو أن نبين طموحا يتوخى جعل الدولة تتطابق مع العقل، لتضمن نوعا من العلاقة الوطيدة بينهما. ولن يتأتى البناء العقلاني للدولة الدِّيمقراطية القائمة على مبادئ الحق والقانون، إلا من خلال نقد وهدم التصورات الفلسفية والسياسية المنافية للدولة المنشودة، وكذا جعل جميع المواطنين ينخرطون في العقل السياسي، الذي يقتضي فتح نقاشات سياسية عقلانية دعامتها في ذلك، الاحتكام إلى الحجة والإقناع، من أجل المساهمة الجماعية في بناء الدولة وتقويم مساراتها. العقلانية السياسية إذن هي أساس بناء الدولة الدِّيمقراطية، التي هي بدورها تشكل عنصر تطوير العقلانية السياسية نفسها.

إن الدولة الدِّيمقراطية، كما تصورها معظم فلاسفة الدِّيمقراطية هي دولة للحق والقانون، من حيث أنها تضمن الحقوق، وتسن القوانين بغية حماية هذه الأخيرة، بعيدا عن

اليوطوبيا والعنف. كما يتجلى التفكير في الوحدة بين مستلزمات دولة الحق ومقتضيات سيادة القانون. ليظل رهان الدولة الدِّيمقراطية، دولة الحق والقانون، هو تحقيق العدالة وتحصيل السعادة، عدالة ليست أكثر من ضمان المساواة بين جميع المواطنين أمام القانون، وسعادة لا تتجاوز كونها تخفيفا عن معاناة هؤلاء المواطنين. هكذا مثلت هذه الانشغالات محور اهتمامات بوبر، والتي شكلت موضوعات لكتاباته.

قبل الوقوف عند دلالة عبارة «الدولة الدِّيمقراطية» لا بد من تمييز مفهوم «الدولة» عن غيره من المفاهيم المرتبطة به رفعًا لأي لبس أو غموض. ولعل لفظة «الحكومة» من أكثر الألفاظ التصاقا بكلمة «الدولة». إذ نجد تمييزا واضحا بين مفهومين («الدولة» و«الحكومة») لدى الفلاسفة القدماء أو المحدثين. بالنسبة للأوائل، اعتبر **أفلاطون**، على سبيل المثال، في محاورة «الجمهورية»، الدولة الدِّيمقراطية تديرها حكومة ديمقراطية. بينما ميز **أرسطو** في كتاب «السياسة» بشكل واضح بين المفهومين، فالحكومة تمثل نظاما مفروضا على جميع أعضاء الدولة، في حين أن هذه الأخيرة ليست إلا اجتماع عناصر، حيث يشكل المواطنون عناصر الدولة[1]. والحكومة إما أن تكون حكومة فرد (الملكية وموضوعها المنفعة العامة) أو أقلية (الأرستقراطية وموضوعها

---

(١) أرسطو، *السياسة*، مرجع سابق، ص ١٨٩.

الخير الأكبر للدولة) أو أكثرية (الدِّيمقراطية وغرضها الصالح العام)[1].

وإذا انتقلنا إلى المحدثين، نجد البعض منهم يقيم تمييزا طفيفًا وجليًا بين كلمتي «الحكومة» و«الدولة». فإذا كانت كل دولة هي من حيث التعريف مالكة لسلطة القيادة داخل جماعة ما، لكن على أرض الواقع، فإن كل دولة لا تمتلك تلك السلطة بنفس الدرجة. هذا فضلا عن وجود تنوع في أشكال الدول. ويمكن اختزال هذا التنوع إلى أنماط كبرى. فمونتسكيو، مثلًا، يتحدث عن ثلاثة أنواع من الحكومات: الجمهورية والملكية وأخيرًا الحكومة الاستبدادية (despotique). وهذا يفيد بأنه لا يعتبر الأرستقراطية والديمقراطية نظامين متمايزين ولكن بوصفهما نمطين للجمهورية[2].

وإذا كانت الدولة، حسب روسو، هي مجموع المؤسسات الممارسة للسلطة، فإن الحكومة هي جهاز يسهر على تنفيذ القوانين وصيانة الحريات المدنية والسياسية. الحكومة إذن، على حد تعبير روسو، هي هيئة متوسطة قائمة بين السيد والرعية[3]. وتحمل هذه الهيئة اسم «الأمير»، ويسمى أعضاؤها بـ«الحكام»[4]. فكلما زاد عدد الحكام، يواصل روسو، إلا وضعفت الحكومة. لهذا يميز في

---

(١) نفس المرجع، ص ٢٠٧.

(٢) مونتسكيو، *روح الشرائع*، الجزء الأول، مرجع سابق، ص ٢٠-٢٧.

(٣) ROUSSEAU, ***Du contrat social***, op. cit. p. 126.

(٤) *Ibidem*.

شخص الحاكم بين ثلاث إرادات مختلفة جوهريا، وهي؛ أولًا إرادة الفرد الخاصة التي تهدف إلى تحقيق نفعه الخاص فقط؛ ثانيًا إرادة الحكام المشتركة التي تعمل لصالح الأمير فقط، والتي يمكن تسميتها إرادة الهيئة؛ ثالثًا إرادة الشعب، أو إرادة السيد . . .[1] باختصار نقول، إن الدولة توفر الإطار الترابي والمؤسساتي لكي تمارس الحكومة عملها، والمتمثل أساسًا، في وضع القانون والسهر على تنفيذه[2].

أما إذا انتقلنا إلى **هيغل**، فإن التمييز بين لفظي «الحكومة» و«الدولة» يبدو جليا، خاصة عندما يعتبر «الدولة» تمثل الفكرة الكلية الجوهرية في صورتها اللامتناهية، التي تشكل العقلانية العميقة. في حين أن «الحكومة» تختلف بحسب الدساتير، والتي يصنفها هيغل، تماشيا مع ما قام به القدماء، (أفلاطون وأرسطو)، إلى ملكية وأرستقراطية وديمقراطية. فرغم طموح هيغل إلى الوحدة الجوهرية لهذه الأصناف الثلاث من الحكومات والدساتير، إلا أن هذه الوحدة لم تنضج على حد تعبيره. ذلك أن النظام الملكي الدستوري يمثل، في نظره، اللحظات الثلاث في كل واحد: فالملك هو شخص واحد، وتظهر القلة على المسرح في السلطة التنفيذية، كما تظهر كثرة الجماهير ممثلة في السلطة التشريعية[3].

---

(١) *Ibid*, pp. 132-133.

(٢) *Ibid*, p. 174.

(٣) هيغل، *أصول فلسفة الحق*، مرجع سابق، إضافة للفقرة رقم ٢٧٣،.ص ٥٣٤.

فالاختلاف في الدساتير والحكومات، يواصل هيغل، رغم أنه سطحيا، حيث أنه يبدو اختلافا في العدد لأولئك الذين يفترض أن تكون هذه الوحدة الجوهرية كامنة فيهم[١]، بينما المهم هو الأفكار التي تدون في الدساتير، أما عدد الأفراد الذين يحكمون فهو عديم الأهمية حسب هيغل[٢].

ورغم أن هيغل يعتبر النظام الملكي الدستوري قمة تطور الدولة، وأعظم إنجاز عرفه العالم الحديث[٣]، إلا أن العقلانية، حسب الفيلسوف، تقتضي أن الملك صاحب السيادة لا يجب أن تكون إرادته مطلقة، بل مقيدة بالدستور والمشورة. لهذا اعتبرت الملكية دستورية[٤]، في مقابل الملكية الإقطاعية المطلقة التي وصفها هيغل بالنظام الاستبدادي العتيق، وما سببته من دمار وخراب في الدولة، وفي شؤونها الداخلية والخارجية، نتيجة الطغيان والحروب الأهلية[٥].

من خلال ما سبق يتبين أن الدولة كيان إداري للمجتمع، لا يجب خلطه أو مماثلته مع الحكومة، فالدولة بوصفها جهازا

---

(١) يصنف هيغل الدساتير بحسب عدد الحكام؛ في النظام الملكي يحكم شخص واحد، وفي الأرستقراطية تحكم القلة، وفي النظام الديمقراطي يحكم الجميع.

(٢) هيغل، *أصول فلسفة الحق*، مرجع سابق، إضافة للفقرة رقم ٢٧٣. ص ٥٣٥.

(٣) نفس المرجع، إضافة للفقرة رقم ٢٧٣، ص ٥٣٤.

(٤) المرجع نفسه، الفقرة رقم ٢٧٥، ص ٥٣٩.

(٥) هيغل، المرجع السابق، إضافة للفقرة رقم ٢٨٦، ص ٥٥٥.

بيروقراطيا تتشكل من مؤسسات تابعة للسلطة السياسية، في انفصال تارة وفي اتصال تارة أخرى مع مختلف مجالات ومكونات المجتمع، بحسب الأنظمة السياسية السائدة فيه. لهذا تشكل الدولة بهذا المعنى وتبعا لهذه الخصائص ظاهرة حديثة، وإن كانت جذور هذا الكيان السياسي ترجع إلى عصور قديمة، مثلت محور اهتمام الفلاسفة قديما وحديثا.

قديما عند اليونان، كان الحديث عن المدينة (cité)، في القرن الخامس قبل الميلاد باعتبارها الإطار الذي يسمح لأفراد أحرار متساوين، بممارسة السلطة أو المشاركة فيها. فالمدينة شكلت المجال الذي يضمن وحدة وانسجام الحياة الاجتماعية، ويتيح للمواطنين إمكانيات إظهار قدراتهم وتحقيق طموحاتهم الخاصة والعامة[١]. وجاءت كتابات الفلاسفة الإغريق استجابة لتطلعات اليونانيين في بناء دولة فاضلة يسودها الأمن والاستقرار. إلا أن التأمل الفلسفي العميق للدولة لم يبدأ إلا إبان القرن السادس عشر، حيث كان موضوع الدولة محور اهتمامات الفلسفة السياسية الحديثة[٢]. فأصبحت كلمة «الدولة» حاضرة منذ الأسطر الأولى من كتاب «الأمير» لمكيافيلي (Machiavel- 1469-1527)، هذا الأخير الذي تحدث كثيرا عن «الإمارة» و«المدينة»، أو أيضًا عن «الجمهورية». هذه اللفظة الأخيرة التي أصبحت مميزة عند جون

(١) OZER *L'Etat*, op. cit, p. 12.

(٢) BRAUD Philippe, ***Penser l'Etat***, Ed. Seuil, Paris, 2004, p. 8.

بودان (Bodin- 1530-1596). لهذا أصبح الموضوع الأساسي للدراسة عند هذين الكاتبين هو بلا ريب، الدولة الحديثة في تشكلها[1]. وفي كتابه «الأمير» المؤلف سنة ١٥١٣، اعتبر مكيافيلي السلطة السياسة شأنا إنسانيا مستقلا عن الدين، ومجالا متميزا عن الأخلاق، أو لنقل له أخلاقياته الخاصة، التي تقتضي من الحاكم (الأمير) التوفر على خصال إنسانية كالدهاء والمكر والحزم والجرأة من أجل الحفاظ على الدولة وضمان قوتها وهيبتها. إن أهم ما يميز تصور مكيافيلي للدولة هو أنها أصبحت حقلا لممارسة السلطة بشكل مستقل عن المقدس الديني أو الأخلاقي. أما بالنسبة لبودان صاحب كتاب (république) *Six livres de la (r*épublique) الذي ألفه سنة ١٥٧٦، فهو يعتبر أن الدولة هي صاحبة السلطة والسيادة المطلقتين، فلا أحد بإمكانه الحد منهما. وبالتالي فهي لا تتأثر بالصراعات القائمة أو بتغيير الأنظمة أو بتعاقب الحكام . . .

لهذا يمكن القول بأن الفضل يرجع لكل من مكيافيلي وبودان في بناء تصور متقدم لمفهوم «الدولة»، مقارنة مع الإرهاصات الأولى للمفهوم في الفكر السياسي اليوناني. بعد ذلك تلتها كتابات كل من هوبز وروسو وهيغل وغيرهم. وانتهاء بكتابات الفلاسفة السياسيين المتأخرين الذي تناولوا مفهوم الدولة بأوصاف مختلفة؛ دولة الحق، الدولة التوتاليتارية، دولة الرعاية . . . لكن مع بوبر سيتم تناول الدولة بشكل عقلاني عميق يحدد وجودها ويحصر

---

(١) *Ibid*, p. 9.

مجالات تحركها ويضبط ممارساتها، إنه التأسيس العقلاني لوجود الدولة وحدود سلطتها.

إن الدولة، في كتابات الفلاسفة، سواء كانت هذه الدولة تمثل الفضيلة أو الشر، أي سواء كانت كيانا يحمي الحقوق والحريات، أو جهازا للهيمنة والاستلاب والبؤس، تعمل لفائدة المصلحة العامة، أو تطمح لتلبية منافع جزئية خاصة بحزب أو بإرادات فردية خاصة. فإن الأهمية الفلسفية لتلك الدولة تكمن في كونها تمثل نسقا سياسيا واجتماعيا منظما داخل مجال ترابي محدد، يمارس السلطة على شعب، عبر أجهزة إدارية وسياسية واقتصادية وعسكرية ... لهذا ظلت الدولة في صلب التناول الفلسفي السياسي الحديث والمعاصر، نظرا لطبيعتها الملتبسة، مما يقتضي معرفة كيانها وواقعها وممارساتها والغايات التي تنشدها(١).

لم تعد الفلسفة السياسة الحديثة، كما تطورت إلى حدود نهاية القرن الثامن عشر، تنظر إلى حكم الناس بوصفه ممارسة تلقائية للجماعة البدائية، بل تنظيما منظما ومصطنعا يشكل قطيعة جذرية مع حالة الطبيعة. لهذا اعتبر هوبز الدولة، على سبيل المثال، تجمعا مصطنعا للأفراد، في تجاوز لحالة الطبيعة التي شكلت بالنسبة له حالة «حرب الكل ضد الكل». هنا ضرورة السيادة

---

(١) OZER. *L'Etat*, op. cit, pp. 9-11.

المطلقة للدولة، التي هي شرط الوحدة والسلام المدنيين، في إطار تعاقد اجتماعي بين الأفراد، يجعل هذه الدولة تشكل تمثيلا خالصا لإراداتهم.[١]

وإذا كانت كل دولة، من حيث التعريف، هي كيان يمارس سلطة القيادة داخل المجتمع، فإن الدول تختلف تبعا لدرجة ممارستها لتلك السلطة. وعلى هذا المستوى صنف **مونتسكيو** الدول أو الحكومات إلى ثلاثة أنواع أساسية؛ وهي الجمهورية والملكية والنظام الاستبدادي. أما الأرستقراطية والديمقراطية اللتان تناولتهما التصنيفات السابقة (خاصة اليونانية منها)، فهما لا يعتبران، حسب مونتسكيو، نظامين متميزين، بل مجرد نمطين مندرجين في الجمهورية[٢].

أما بالنسبة **لاسبينوزا** فإن الشرط الوحيد الضروري لقيام الدولة هو أن تنبع سلطة إصدار القرار من الجماعة أو من بعض الأفراد أو من فرد واحد، وفي ذلك إشارة إلى أنظمة الحكم المختلفة، بين حكم الجماعة أي الدِّيمقراطية، وحكم بعض الأفراد أي الأرستقراطية وأخيرًا حكم فرد واحد في إطار النظام الملكي. إلا أن الغاية السامية من تأسيس الدولة، في نظر اسبينوزا، ليست هي السيادة أو إرهاب الناس، أو الهيمنة، بل هي تحرير الفرد من الخوف، بحيث يعيش كل فرد في أمان، ويحتفظ قدر المستطاع

---

(١) HOBBES. *Léviathan*, II, op. cit. pp. 173-178..

(٢) مونتسكيو، *روح الشرائع*، الجزء الأول، مرجع سابق، ص ٢٠- ٢٧.

بحقه الطبيعي في الحياة وفي العمل دون إلحاق الضرر بالغير[1]. فما كان للأفراد، يضيف اسبينوزا، أن يعيشوا في أمن وسلام لو لم يتخل كل واحد منهم عن حقه في أن يسلك كما يشاء. بل إن العقل يدعوه إلى أن يفوض حقه السياسي بمحض إرادته الحرة لصالح سلطة عليا في سياق عقد اجتماعي. سواء كانت هذه السلطة العليا في يد شخص واحد (الملك) أو موزعة بين بعض الأفراد (النبلاء)، أو مشتركة في يد الجميع (الشعب)[2].

وبخصوص النظرية الماركسية في الدولة، فإن **فتحي تريكي** يقر بأن ماركس وإنجلز لم يقوما ببلورة نظرية حول الدولة، لكن مجهودهما انحصر في نقد النظريات السياسية القائمة في عصرهما نقدا جذريا على حد قوله. ذلك أن الدولة في نظرهما نشأت نتيجة تقسيم المجتمع إلى طبقات اجتماعية متصارعة، خاصة الطبقتين البرجوازية والبروليتارية. من هنا اعتبرت الدولة جهازا يعبر عن مصالح طبقة اجتماعية معينة، وهي بالتالي أداة للهيمنة الطبقية ووسيلة للاستغلال السياسي لفائدة الطبقة المسيطرة اقتصاديا. لهذا حصر تريكي سمات الدولة في المنظور الماركسي في خاصيتين اثنتين، وهما: الدولة بوصفها جهازا إداريا مركزيا للحكم، وثانيهما هو أن الدولة أداة في يد الطبقة المهيمنة[3]. هكذا اعتبر **إنجلز**

(١) سبينوزا، *رسالة في اللاهوت والسياسة*، مرجع سابق، ص ٤٤٦.

(٢) نفس المرجع، ص ٣٨٥.

(٣) تريكي فتحي، *فلسفة التنوع*، مطبعة النجاح الجديدة، الطبعة الثانية، الدار البيضاء ١٩٩٢، ص ١٠١-١٠٢.

الدولة نتاجا لصراع الطبقات، وآلة للاستغلال الاقتصادي والاضطهاد السياسي لصالح الطبقة البرجوازية. لكن بعد الثورة الاشتراكية، وقيام ديكتاتورية البروليتاريا، فإنه سيتم القضاء على المقاومة البرجوازية، مما يجعل المرحلة مجتمعا بدون طبقات اجتماعية، وهذا ما يسمح على حد تعبير إنجلز بظهور دولة مجردة من كل وظيفة سياسية أو اقتصادية، بمعنى «نهاية الدولة»[١].

وفي السياق نفسه عمل روسو من خلال كتابه «العقد الاجتماعي» إلى بيان كيف نشأت الدولة نتيجة تعاقد اجتماعي، أتاح للأفراد الانتقال من حالة الطبيعة حيث تلبية المصالح الفردية الخاصة إلى حالة المجتمع حيث الدفاع عن المصالح العامة المشتركة. هنا يتحول المجتمع من مجرد تجمع للأفراد غايته تحقيق التقارب بين الكائنات البشرية، بل يتجاوز ذلك إلى العمل على ضمان تبعية كل فرد إلى الجماعة التي ينتمي إليها. فعبر هذا التعاقد الاجتماعي نشأت الإرادة العامة متمثلة في الشعب الذي يظهر كجسم سياسي يفقد فيه كل فرد حريته الطبيعية ويكتسب حرية مدنية تضمنها له القوانين[٢].

في حين اعتبر **هيغل** أن التعاقد الاجتماعي لا ينشئ الدولة، فهي ليست مجرد اتحاد وتجمع للأفراد يقوم على مشيئة إراداتهم

---

(١) ENGLES.F. ***L'Origine de la famille, de la propriété privée et de l'Etat***, Trad. J.Stern، Ed. sociales, Paris, 193, pp. 285-286..

(٢) ROUSSEAU, ***De Contrat social***, op. cit. p. 102.

التي يصفها بالتعسفية، الصادرة عن رضاهم الناتج عن الهوى، لأن هذا التصور من شأنه تحطيم المبدأ المقدس المطلق الذي تقوم عليه الدولة على حد تعبيره[١]. الدولة إذن، حسب هيغل، هي الجوهر الكلي الذي يعلو على جميع المصالح الذاتية والمنافع الشخصية. إنها إذن تتعالى على أهواء الأفراد ونزواتهم، وتحقق العنصر العقلي الذي تمثله. إنها تمثل الفكرة الجوهرية الأخلاقية التي تتجسد على نحو كلي في القوانين، أي في أفكار محددة. على هذا المستوى تتحقق فكرة الدولة بالفعل وعلى نحو مباشر في القانون الدستوري، وتنتقل إلى مستوى علاقتها بدول أخرى في القانون الدولي، لتتحول فكرة الدولة في النهاية إلى فكرة كلية وقوة مطلقة أعلى من الدولة الخاصة، وتصير روحا، وقد وهبت نفسها التحقق الفعلي في مسار التاريخ[٢].

فالدولة حسب هيغل غاية في حد ذاتها، كما أن الغاية أيضًا هي الشعب بوصفه عرقا. ويعتبر أن للأعراق العليا الحق في تشكيل الدولة القوية القادرة على ضمان حمايتها الخاصة. حيث يقول هيغل: «إن الغاية الجوهرية هي قيام الدولة والمحافظة عليها؛ فأي شعب لم يتمكن من تشكيل دولة فهو شعب بدون تاريخ؛ وهكذا فالشعوب توجد قبل تشكيل الدول. ولا زالت هناك شعوب أخرى

(١) هيغل، *أصول فلسفة الحق*، مرجع سابق، إضافة للفقرة رقم ٢٥٨، ص ٥٠٠.

(٢) نفس المرجع، الفقرة رقم ٢٥٩، الصفحتان: ٥٠٣-٥٠٤.

توجد اليوم كأمم متوحشة»[1]. عمل هيغل، عبر كتاباته، على تقوية سلطة الدولة على حساب الأفراد، حيث يقول: «الشجاعة الحقيقية للشعوب المتحضرة تكمن في كونها مستعدة للتضحية بحياتها في خدمة الدولة. بحيث أن الفرد ليس إلا واحدا من بين أعداد كثيرة أخرى. ما هو مهم هنا، ليس هو الشجاعة الشخصية، ولكن الخضوع للنظام الكوني»[2]. أي أن الأفراد ليسوا سوى أدوات لصالح الدولة. وتاريخ العالم، حسب هيغل، يتموقع فوق الإرادة الخاصة للأفراد العاديين، باستثناء الرجال الذين، ينعتهم هيغل، بالعظماء، فإليهم يرجع الفضل في صنع مجد الدولة. معنى ذلك أن العز ليس في متناول جميع الناس، ولكنه يظل فقط حليف هؤلاء الرجال المتميزين. من هنا يظهر جليًا أن هيغل لا يجعل الأفراد المواطنين في خدمة الدولة فقط، بل يجعلهم يقدسون الرجال العظماء. وهذا مظهر آخر لعبودية المواطنين التي تسود العديد من الأنظمة السياسية الاستبدادية.

تجاوز الدياليكتيك الهيغلي الحدود الضيقة لأي دولة، وجعل هذه الأخيرة في علاقة بدول أخرى. لكنها علاقة تعارض تؤدي حتما إلى الصراع. هنا يظهر جليا أن مفهوم الدولة يفترض مسبقا

---

(١) HEGEL, ***Philosophie du droit***, p 347 IN POPPER. ***La société ouverte et ses ennemis***, t2, trad.J.Bernard et P.Monod, Ed. du Seuil, Paris, 1997, p. 43.

(٢) HEGEL, ***Philosophie de droit***, pp 327-328 IN POPPER. ***La société ouverte et ses ennemis***, t2, op. cit, p. 48.

مفهوم الحرب، لأن جوهر الدولة، في ما يرويه بوبر عن هيغل، هو القوة. ما دامت الدولة تمارس سيادتها، وتتحمل مسؤولياتها التاريخية. والمعيار الوحيد الممكن للحكم على نجاح الدولة هو التاريخ الكوني. فالنجاح معناه الخروج منتصرا من حرب ديالكتيكية، التي تشنها أرواح وطنية بهدف الهيمنة الدولية، هذا هو الهدف الوحيد والأسمى. كما يقول هيغل بعبارات أكثر شاعرية «في مسار هذه الجدلية تنشأ روح كونية، روح العالم، روح لا محدودة تمارس حقها -وهذا الحق هو الحق الأعلى- على الأرواح المنتهية في التاريخ العالمي، الذي هو أيضًا المحكمة العالمية»[1]. على هذا المستوى تكون الحرب عادلة حسب هيغل، فهي تقتضي أن ينتصر الأبطال المتميزين على الرجال العاديين.

أما إذا انتقلنا إلى بوبر فإننا نرى بأن بحثه في أصل نشأة الدولة لا يشكل بالنسبة له سوى مسألة ثانوية، ما يهم هو تناول الدولة بوصفها سلطة سياسية قائمة لها وجود ضروري من أجل منح الحقوق للأفراد وضمان ممارستها (دولة الحق -Etat de droit)، وتعد الحرية في طليعة تلك الحقوق. فالدولة تضمن الحرية للمواطنين لكن تمنعهم من التعسف في ممارستها. حيث يقول بوبر في هذا الصدد «نحن بحاجة إلى الحرية لمنع الدولة من التعسف في سلطتها، ونحن بحاجة إلى الدولة لمنع تعسف الحرية، وواضح

(١) HEGEL, ***Philosophie de droit***, p, 340 IN POPPER. ***La société ouverte et ses ennemis, t2***, op. cit, pp. 43-46.

أنها مشكلة لا يمكن حلها أبدًا»[1]. لهذا فإن الفيلسوف تناول الدولة كإشكال فلسفي، تكتنفه مفارقات واضحة، فتارة ينظر إلى الدولة ككيان يحمي ويرعى حقوق كافة الأفراد والفئات الاجتماعية ضد تعسف الدولة نفسها (دولة الرعاية- Etat Providence)، وتارة أخرى ينظر إلى الدولة كجهاز يحمي، وهو يمارس وظيفة الضبط. والدولة، فضلا عن ذلك، فهي تمثل بالنسبة لبوبر أقصى درجات العقلانية السياسية، حينما تصبح دولة ديمقراطية تتيح إمكانية الإصلاح السياسي بالمراقبة على الحكام والمناقشة النقدية بين مختلف الفاعلين السياسيين.

لهذا فالدولة، تأسيسًا على ما سبق ذكره، خير ضروري ولكنها أيضًا شر لا بد منه. وفي ذلك نزع للقداسة الهيغلية عنها. فهي ليست ذلك النموذج المثالي الأفلاطوني المفقود الذي يقتضي استرجاعه من أجل تحقيق العدالة والفضيلة داخل المدينة، وليست ذلك الكيان الذي يتعين القضاء عليه لحظة تأسيس مجتمع خال من الصراعات الطبقية على حد التعبيرات الماركسية.

لو شئنا تعريف مفهوم «الدولة»، تعريفًا إجرائيًا ومحايدًا نسبيًا، مركبًا ومختصرًا، ولو بشكل تعسفي، فإننا نقدم تعريف كامبيي (Cambier)، الذي يعتبر الدولة بمثابة إبداع إنساني، غايته ضمان العيش المشترك بين الأفراد داخل الجماعة، ولهذا فالدولة

(١) POPPER, *Etat paternaliste et Etat minimal*, op. cit. pp. 49-50.

تمثل أداة لممارسة سلطة ذات سيادة، تستمد مشروعيتها من القانون الذي يطبق على جميع المواطنين بشكل متساوٍ، داخل مجال ترابي محدد[١]. ويضيف كامبيي، في نفس السياق، بأن المبدأ الأساسي للدولة هو تحقيق الحق. لهذا فالدولة والحق متلازمان. وإن كانت هذه العلاقة ليست دائمًا ممكنة على حد تعبيره[٢]. ولكن على الرغم من ذلك تظل خصوصية الدولة تتمثل في جعل الحق هو جوهر السلطة ومبدأ السيادة[٣].

٤- الحرية السياسية ومشكلة «الفصل بين السلطات»:

أهم خاصية تميز الدولة الدِّيمقراطية هي الحرية السياسية، بوصفها تمييزا للسلطات، نظرا للصلة الوثيقة بين الدِّيمقراطية وبين دولة الحق والقانون، انطلاقا من «مبدأ الفصل بين السلطات». إن هذا المبدأ شكل، حسب **دولاكمباني** واحدًا من المبادئ الهامة للنظام الديمقراطي[٤]. فكان موضوعا لنقاشات فلسفية سياسية، جعله يتخذ في الفكر الديمقراطي أشكالا متنوعة. إذ لا يمكن الحديث عن الدِّيمقراطية إلا بوصفها نظاما للفصل، سواء تعلق الأمر بالفصل بين السلطة الروحية (الدينية) أو السلطة الزمنية (السياسية)، وهذا ما أدى إلى تشكيل الدولة صاحبة السيادة، كما

(١) CAMBIER Alain, ***Qu'est-ce que l'Etat?*** Vrin, Paris, 2004. p. 9.

(٢) *Ibid*, p. 8.

(٣) *Ibid*, p. 20.

(٤) DELACAMPAGNE, ***La philosophie politique aujourd'hui***, op. cit. pp. 20-21.

أن الفصل قد يعني أيضًا التمييز بين الدولة والمجتمع المدني مادام أن الدولة قد تشكل خطورة على المجتمع، وأخيرًا يُقصد بالفصل تقسيم السلطات إلى ما هو تنفيذي وتشريعي وقضائي.

يرى دولاكمباني أن مونتسكيو ليس هو أول من ميز بين السلطات الثلاثة الكبرى، وليس هو مبدع ما يسمى بنظرية «الفصل بين السلطات»، حيث سبقه إلى ذلك أرسطو[1]. وإذا عدنا إلى أرسطو في كتابه «السياسة»، وفي الباب الحادي عشر المتعلق بالسلطات الثلاث، نجده يعتبر أن كل دولة مقسمة إلى ثلاثة أجزاء؛ الجزء الأول هو الجمعية العمومية، والجزء الثاني يشير على هيئة الحكام، بينما يعني الجزء الثالث الهيئة القضائية. فالجمعية العمومية، كما يقول أرسطو، تقرر على وجه السيادة في القضايا المتعلقة بالسلام والحرب، وتصدر القوانين، وتمارس بعض أعمال القضاء، عبر إصدار أحكام الإعدام والنفي والمصادرة ومحاسبة الحكام... فهذه المهام قد تقوم بها الجمعية العمومية بمفردها أو تتقاسمها مع حكام آخرين. أما الجزء الثاني للسلطات فهو المتعلق بتوزيع إدارات الحكم، وبتعيين موظفين في وظائف متنوعة، بطرائق وإجراءات مختلفة. في حين أن الجزء الثالث من السلطات، فقد تناول فيه أرسطو السلطة القضائية، التي تتكفل بإنشاء المحاكم، والتمييز بين أنواعها بحسب الاختصاصات، وطريقة تعيين القضاة والموظفين. باختصار شديد نقول بأن سلطة

---

(١) *Ibid.* p. 59.

الجمعية العمومية تعد من بين مهامها ممارسة السلطة التشريعية، وتبقى السلطة التنفيذية للهيئة الحاكمة (الحكومة)، والسلطة القضائية لهيئة القضاء[1].

إن التقسيم الذي وضعه أرسطو، نجده تقريبًا هو نفسه الذي تناوله مونتسكيو، لكن دون أن يكلف هذه الأخير نفسه عناء التنبيه إلى أن تقسيم السلطات الثلاث إلى تشريعية وتنفيذية وقضائية كان من عمل أرسطو. وعلى الرغم من ذلك يعد مونتسكيو الشخص الذي اشتهر أكثر من غيره في بلورة «نظرية الفصل بين السلطات» في القرن الثامن عشر، من خلال كتابه الشهير «روح الشرائع» الذي كتبه سنة ١٧٤٨، حين ميز بين ثلاث أنواع من السلطات، التشريعية والتنفيذية والقضائية. ودعا إلى عدم تركيز السلطات الثلاث في سلطة واحدة، والعمل على توزيعها بشكل متوازن ومتضامن. ويلح في هذا الصدد على استقلالية السلطة القضائية عن السلطتين التشريعية والتنفيذية[2]. لهذه الاعتبارات يحدد مبدأ «الفصل بين السلطات الثلاث» الحرية السياسية، بينما تجميعها في يد شخص واحد أو هيئة واحدة يؤدي إلى الاستبداد. بناء على ذلك يعتبر الفصل بين السلطات هو الضامن للحرية، كما أنه الضامن لمصداقية القانون، لأنه لا أحد يمنع واضعا للقانون أن يتخذ هذا القانون لمصلحته الخاصة.

---

(١) أرسطو، *السياسة*، مرجع سابق، الصفحات من ٣٦٣ إلى ٣٧٧.

(٢) مونتسكيو، *روح الشرائع، الجزء الأول*، مرجع سابق، الصفحتان ١٢١ و١٢٢.

فإذا كانت مؤاخذتنا على مونتسكيو عدم الإشارة إلى أرسطو باعتباره كان سباقا لفكرة «الفصل بين السلطات»، فإننا نؤاخذ بنفس الدرجة على مونتسكيو عدم ذكره جون لوك الذي ميز بين السلطتين التشريعية والتنفيذية[1]. حين كتب سنة ١٦٩٠ كتابا بعنوان «في الحكومة المدنية» خصص فصله التاسع عشر للحديث عن سلطتين تناولهما بشكل منفصل أحيانا، ومتداخل أحيانا أخرى، وهما السلطتان التشريعية والتنفيذية. ذلك أن الحكومة المدنية مادام أنها مؤسسة على الحرية والمساواة، فإنها تقوم على الفصل بين السلطتين المشار إليهما. السلطة التشريعية وهي السلطة الأسمى مهمتها سن القوانين، في حين تحرص السلطة التنفيذية على تنفيذ تلك القوانين. ولا يصح الجمع بين السلطتين معا[2].

وفي هذا السياق، يقدم **توكفيل** مثالًا واقعيًا عن حالة الدِّيمقراطية في الولايات المتحدة الأمريكية، حين رأى أن جميع السلطات تتمركز بين يدي الشعب[3]. فالشعب هو الذي يعين أعضاء السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية، وهو الذي يختار ممثليه مباشرة، وينتخبهم كل سنة كي يضمن تبعيتهم له. ومن ثم يقول توكفيل، بأن الشعب يشكل القوة الحقيقية في أمريكا،

---

(١) DELACAMPAGNE, ***La philosophie politique aujourd'hui***, op. cit. p. 61.

(٢) LOCKE John. ***Traité du gouvernement civil***, Trad. D. Mazel, Flammarion, Paris, 1992, pp. 121-136.

(٣) توكفيل، ***الدِّيمقراطية في أمريكا***، مرجع سابق، ص ٦٢.

وبالتالي فهو الحاكم الفعلي في هذه البلاد[1].

ليس كل الفلاسفة لهم موقف إيجابي من الفصل بين السلطات، فمنهم من رفض تجزيء السلطات لدواعي مختلفة. فإذا ما توجهنا مثلًا إلى هيغل فإننا نجد عنده الفصل بين السلطات يتم في سياق التنظيم الداخلي للدولة، هذا التنظيم الذي ينقسم إلى ثلاثة أقسام، يقابل كل قسم عنصرا من الفكرة الشاملة (الكلي أو الجزئي أو الفردي). فالجانب الكلي في الدولة مهمته سن القوانين ووضع المبادئ العامة والكلية للدولة، وهو يمثل بذلك السلطة التشريعية[2]، أما الجزء الثاني في الدولة فوظيفته تطبيق القوانين على حالات جزئية خاصة، وهو بالتالي يمثل السلطة التنفيذية[3]، أما الجانب الفردي في الدولة فيتجسد في شخص الملك أو الحاكم صاحب القرار النهائي[4]. فرغم أن السلطات الثلاث مجزأة إلا أنها تشكل وحدة، لأنها لا تعمل من أجل ذاتها، بل من أجل الكل أي الدولة. فهي مثل كائن حي لا يقبل التجزيء[5]. حيث قال في هذا الصدد: «لو أن السلطات (أو ما يسمى عادة بالسلطة التنفيذية والسلطة التشريعية) استقلت، لأدى ذلك في الحال إلى تدمير

---

(١) نفس المرجع، ص ١٥٤.

(٢) هيغل، *أصول فلسفة الحق*، الفقرة رقم ٢٩٨، مرجع سابق، الصفحتان: ٥٦٤ و٥٦٥.

(٣) نفس المرجع، الفقرة رقم ٢٩٨، ص ٥٦٤-٥٦٥.

(٤) المرجع ذاته، الفقرة رقم ٢٧٥، ص ٥٣٩.

(٥) المرجع نفسه، الفقرة رقم ٢٧٦، ص ٥٤٠.

الدولة . . . أما لو أن الدولة بقيت متمسكة بالأمور الجوهرية، فإن الصراع الذي تقوم به كل سلطة لإخضاع الأخرى هو الذي يحقق الوحدة في النهاية بالغًا ما بلغت عيوبها، وهكذا تضمن بقاء الجوهري وهو وجود الدولة»[١].

نفس الموقف الرافض لتقسيم السلطات نجده عند روسو في كتابه «العقد الاجتماعي»، معتبرا أن السيادة، التي هي ممارسة الإرادة العامة للسلطة، غير قابلة للتصرف وللتقسيم؛ غير قابلة للتصرف (inaliénable)، مادامت الإرادة العامة هي التي توجه الدولة نحو تحقيق الخير العام، أي المصلحة المشتركة. فالشعب هو السيد، ولا يمكن للشعب أن يفوض سلطته لأي سيد آخر خارج عنه، لأنه متى فعل ذلك فإنه سيفقد خاصيته كشعب صاحب السيادة، ومن ثم يعرض الجسم السياسي للدمار. أما الخاصية الثانية التي تتميز بها السيادة، فإنها غير قابلة للتقسيم (indivisible)، ذلك أن الإرادة، على حد تعبير روسو، إما أن تكون عامة أو لا تكون، وهي إما أن تشكل إرادة الشعب أو فقط جزء منه. في الحالة الأولى فإن فعل السيادة يصبح له حكم القانون، وفي الحالة الثانية، فإن الإرادة ليست سوى إرادة خاصة، انبنت على فعل لهيئة القضاء (magistrature)، وأخذت شكل حكم أو مرسوم قضائي (cretىd). ويؤاخذ روسو على

(١) نفس المرجع، الفقرة رقم ٢٧٢ إضافة، ص ٥٣٣.

السياسيين، عندما عجزوا عن تقسيم السيادة من حيث مبدئها، فإنهم عملوا على تقسيمها وفق غرضها، إلى قوة وإرادة، وإلى سلطة تشريعية وسلطة تنفيذية وما شابه ذلك... وبتعبيرات روسو فهم يخلطون بين هذه السلطات حينا ويفصلون بينها حينا آخر، وهم يجعلون من السيد موجودا خياليا مؤلفا من أجزاء لا صلة بينها. كما لو كانوا يُركبون إنسانا من أبدان كثيرة، وبذلك قطعوا الكيان الاجتماعي، وذلك بجهلهم للمبادئ التي تتحكم في السلطة ذات السيادة[١].

إن الاختلاف بين الفلاسفة حول موضوع «الفصل بين السلطات» جعل هذا الموضوع مفارقا يتخذ طابعا إشكاليا، نتيجة اختلاف تصوراتهم الفلسفية، بين مواقف تعتبر هذا الفصل يشكل مبدأ مركزيا للحرية السياسية، وبين مواقف فلسفية أخرى وجدت في ذلك الفصل انتهاكا لمبدأ السيادة، سواء كانت متجسدة في الإرادة العامة على اعتبار أن الشعب هو صاحب السيادة، وهو ما مثل أطروحة روسو، أو أن السيادة متمثلة في شخص الملك، بوصفه المجسد لوحدة الدولة والضامن لوجودها، وهو الموقف المعبر عنه من قبل هيغل. لكن في الفلسفة السياسية المعاصرة، اتخذ الفصل بين السلطات بعدا آخر، حيث لم يعد فقط يعني الفصل بين السلطات التقليدية القائمة. بل أصبح يشير إلى استقلالية المجتمع المدني عن الدولة. فكلما تحقق ذلك، حسب مانو

---

(١) ROUSSEAU, ***Du contrat social***, op. cit. pp. 89-92.

اعتبرت الدولة ديمقراطية، في حين أن التوتاليتارية تعني ذوبانًا للمجتمع المدني في الدولة بوصفها سلطة مركزية[1].

ورغم ما يبدو من أهمية في تناول مبدأ «الفصل بين السلطات» عند الحديث عن الحرية السياسية في الدولة الدِّيمقراطية. فإن هناك من اعتبر أن مسألة فصل السلطات ليست عنصرا أساسيا من عناصر الدِّيمقراطية. ونذكر على سبيل المثال، توران الذي أقر بأن الأهم ليس هو الفصل، بقدر ما هو تحديد السلطات، من أجل ضمان الحقوق والحريات[2]. ذلك أن هذا النوع من الفصل، يواصل توران، يظل في خدمة الليبرالية الاقتصادية التي يمكنها ذلك من تشكيل غطاء لسيطرة السوق وازدياد الفوارق باستخدام أنظمة سياسية وقواعد قوانين. فكلما كان فصل السلطات تاما، يضيف توران، إلا واختفت الدِّيمقراطية، وفقد النظام السياسي، المنغلق على ذاته، تأثيره على المجتمع المدني وعلى الدولة على حد سواء[3]. لهذا خلص توران إلى القول بأن «الدِّيمقراطية لا تُعرف بفصل السلطات وإنما بطبيعة الروابط التي تجمع بين المجتمع المدني والمجتمع السياسي والدولة»[4]. ومن أجل تأسيس الدِّيمقراطية، ينبغي، حسب توران، تمييز الدولة عن المجتمع

---

(١) MANENT, ***Enquête sur la démocratie***, op. cit. pp. 87-89.

(٢) TOURAINE, ***Qu'est-ce que la démocratie?*** op. cit. pp. 50-54.

(٣) *Ibid*, pp. 51-52.

(٤) *Ibid*, p. 52.

السياسي والمجتمع المدني. وأن تلعب الدِّيمقراطية، بما أنها شأنا من شؤون المجتمع السياسي، دور الوساطة بين الدولة والمجتمع المدني. وفي غياب هذه الوساطة لن يكون للديمقراطية من وجود[١]. لهذا فالديمقراطية إذن لا تقبل الاختزال إلى مبدأ الفصل بين السلطات، وهذا الاختزال يشكل مشكلة أخرى تنضاف إلى المشكلات التي تشكو منها الدِّيمقراطية المعاصرة.

٥- إشكالية العلاقة بين القانون والديمقراطية:

إن دولة القانون هي الدولة التي تكون فيها السيادة للقانون، حيث أن هذا الأخير يسمو ويعلو فوق الجميع. والقانون تمت صياغته إما للحد من تعسف الأفراد في استعمال الحرية، أو الحد أيضًا من تعسف الدولة في ممارسة سلطتها. تتجلى سيادة الدولة، حسب **كامبي** (CAMBIER)، بوصفها مصدرا أساسيًا للقوانين، من خلاله تمارس الدولة سلطتها، أي قوتها التي تصبح أداة للإرادة السياسية[٢].

اعتبر **أرسطو** في الباب السادس من كتاب «السياسة» أن السيادة يجب أن تكون للقوانين المؤسسة على العقل. والقوانين، يضيف الفيلسوف، تتبع بالضرورة الحكومات، فتكون طيبة أو خبيثة، عادلة أو ظالمة على حسب ما تكون عليه تلك الحكومات. ولهذا فالقوانين تكون صالحة في الحكومات الصالحة وسيئة في

---

(١) *Ibid*, pp. 63-64.

(٢) CAMBIER, ***Qu'est-ce que l'Etat?*** op. cit. pp. 26-30.

الحكومات السيئة. وبدون قانون يصبح نظام الحكم استبداديا[١].

لكن إذا كان ينبغي على القانون أن يطبق ضرورة على أفراد متساوين بالمولد والملكات، فإن هذا القانون، على حد قول أرسطو، لم يشرع قط للناس الأفذاذ، لأنه هم أنفسهم بمثابة قانون، ومن السخرية أن يُحاوَل إخضاعهم له. ذلك أنه في كل دولة، يضيف أرسطو، يوجد فرد أو عدة أفراد لهم الأهلية والأهمية والنفوذ السياسي تجعلهم فوق المقارنة ببقية الرجال. هؤلاء الأشخاص يجوز نعتهم بالآلهة على حد تعبير أرسطو[٢].

وإذا انتقلنا إلى العصر الحديث، نجد مونتسكيو، في كتابه «روح الشرائع»، يرى أنه لا مجال للحديث عن الحرية السياسية إلا بشرط تحديدها من خلال قوة القانون[٣]. القانون الذي يجد تجلياته في الدولة. فالقانون هو تقييد للحريات المطلقة، لتصبح الحرية هي الحق في فعل كل ما تجيزه القوانين. أي أن الحرية هي حق فعل ما تبيحه القوانين، وإذا ما أراد أحد المواطنين فعل ما تحرمه القوانين، فإنه سيفقد الحرية. لأن الآخرين سيكون لهم كذلك نفس القدرة[٤]. لهذا فإن أهمية القانون تكمن حسب **روسو** في كونه يمنح الشرعية للدولة، لأنه صادر عن الشعب صاحب

---

(١) أرسطو، *السياسة*، مرجع سابق، ص ٢١٩.

(٢) نفس المرجع، ص ٢٢٥-٢٢٦.

(٣) مونتسكيو، *روح الشرائع*، الجزء الأول، مرجع سابق، ص ٢٢٤.

(٤) نفس المرجع، الصفحتان ٢٢٥ و٢٢٦.

الإرادة العامة، أي صاحب السيادة. وفي الفصل السادس من كتاب «العقد الاجتماعي» يتناول روسو القانون، معتبرا إياه الأداة التي تمنح الهيئة السياسية الحركة والإرادة، بعدما حصلت بالميثاق الاجتماعي على الوجود والحياة. فالحكومة الشرعية هي التي تدبَر بقوانين مهما كان شكل هذا التدبير، وذلك لأن المصلحة العامة هي التي تسود. والدولة التي تحكمها القوانين يسميها روسو بالجمهورية، وهي أفضل أنواع الدول، ليس لأن حكومتها أرستقراطية أو ديمقراطية فقط، بل لأن تلك حكومة توجهها الإرادة العامة التي هي القانون[١]. فالشعب، حسب روسو، هو الذي يضع القوانين ويخضع لها في نفس الآن. لهذا فالفيلسوف يثير مشكلة ذات أهمية، وهي أنه كيف يستطيع جمهور فاقد للمعرفة والكفاءة سن قوانين بالغة في التعقيد. فيجيب بأن الشعب مادام أنه يريد الخير دائمًا، وما دامت الإرادة العامة مستقيمة دائمًا، فهي تحتاج إلى مشرع يتصف بمواصفات خاصة، كالذكاء الخارق، والمعرفة الثاقبة والترفع عن المصالح الظرفية الخاصة. فالمشرع ليس قاضيا ولا صاحب سيادة، كما لا ينبغي أن تكون لديه السلطة على الناس، وإلا كانت قوانينه تابعة لأهوائه. فقدسية عمله لا ينبغي أن تفسدها مصالحه الشخصية. فسلطانه الوحيد هو الجذب بلا عنف والإقناع بلا قطع على حد قول روسو[٢]. وفي هذا الصدد أكد

---

(١) Rousseau, ***Du contrat social***, op. cit. p, 104.

(٢) Ibid, pp. 105-110.

جون لوك في كتابه «الحكومة المدنية» على تقابل الطغيان مع القانون، فعندما يجعل الحاكم إرادته قاعدة السلوك عوضا على القانون، وعندما تتجه أوامره وأفعاله نحو إرضاء مصلحته الخاصة عوضا عما يشكل خير المحكومين، إذاك يتحول الحكم إلى طغيان، الذي هو عبارة عن ممارسة للسلطة التي لا تستند إلى أي قانون أو حق. وقد أبان طوكفيل عن الأسباب التي تجعل الناس يطيعون القانون في بلد ديمقراطي كالولايات المتحدة. وذلك لمجموعة من الاعتبارات، اجتمعت في القولة الآتية: «الناس في الولايات المتحدة يطيعون القوانين لا لأنها من وضعهم فحسب، بل لأنه من الميسور تغييرها إذا ما ظهرت أضرارها. فهم يحترمون القانون لأنه، أولًا، طرف رضوه هم على أنفسهم، وثانيًا، لأنه شر عابر لا يلبث أن يزول»[1]. وهذا ما جعل القانون، حسب طوكفيل، من الأسباب الرئيسية التي أدت إلى الحفاظ على النظام الديمقراطي في الولايات المتحدة[2].

هكذا تشكل دولة القانون بالمقابل ترسيخًا للمزيد من الدِّيمقراطية، كلما استطاع القانون أن يحتل موقعا وسطا بين الدولة والفرد، فيقلص الهوة الفاصلة بينهما، ويضفي بالتالي الشرعية على الأنظمة السياسية الدِّيمقراطية. لا تنحصر وظيفة القانون إذن في الردع والتأثير على الأفراد والجماعات، بفضل ما يتمتع به هذا

---

(١) توكفيل، *الدِّيمقراطية في أمريكا*، مرجع سابق، ص ٢١٨-٢١٩.

(٢) نفس المرجع، ص ٢٥١.

القانون من قوة الإلزام الضرورية من منطلق وضعي قانوني، يستمد شرعيته من المشرعين. بل إن القانون، على خلاف ذلك، يظل في خدمة الأفراد، بشكل تتقاطع فيه المصالح الفردية مع المصلحة العامة النابعة بدورها من إرادات المواطنين الأحرار الفاعلين في المجتمع. لهذه الأسباب لا يمكن مماثلة القانون، الذي يحد من تعسف حريات الأفراد، بالسلطة التعسفية والقهرية.

يمثل تعسف الأفراد في ممارسة حرياتهم خطرا على الدولة والأفراد أنفسهم، كما يشكل عائقًا أمام العيش المشترك، ذلك أن الحريات المطلقة قد تؤدي إلى فوضى لا يمكن حل مشكلاتها إلا بالنظام الديكتاتوري.

تؤدي الحرية اللا محدودة إلى الضرر، إذا لم تكن مقيدة ومحمية من طرف القانون، إلا أن حرية كل فرد لا يجب أن تقيد أكثر من الضروري. وفي المجال السياسي، فإن الحرية المطلقة، في نظر تشكل مفارقة مادامت تتعارض مع قواعد العيش المشترك، ومادام هذا الصنف من الحريات قد يسلب الآخرين حريتهم. لهذا فإن الحرية المقيدة بالشروط المدنية لا يمكن أن تتحقق، في نظره، إلا في أحضان دولة القانون، أي الدولة التي يتمكن فيها المواطن من المساهمة في سن القوانين وبناء المؤسسات. ذلك أن القانون في النظام الديمقراطي هو الذي يسمح بتحديد حرية المواطنين بالتساوي، تلك الحرية التي لا تؤدي مواطنين آخرين.

إن الدولة إذن ضرورية لحماية الحرية الإنسانية، بشكل يضمن

التعايش بين المواطنين في أمن وسلام، بعيدا عن كل أشكال العنف المادي أو الرمزي. لهذا كان الهدف من القانون هو المحافظة على الحرية وتوسيع نطاقها بشكل معقول. فالعقلانية السياسية المجسدة في قواعد وإجراءات تشريعية هي التي تحد من تعسف الحريات الفردية، وتتيح هذه العقلانية للدولة الدِّيمقراطية إمكانية ضبط الغرائز والرغبات والميول، الفردية والجماعية، وفق مقتضيات القانون. مما يجعل الفرد يتخلى مضطرا عن حريته المطلقة في الفعل والتصرف، لكنه، بالمقابل، يكتسب حريات مدنية في ظل المجتمع والدولة. لا تعارض إذن بين طاعة القانون والإحساس بالحرية، مادام تحديد حريات الأفراد، بواسطة القانون، يضمن أفضل حماية لمواطني الدولة الدِّيمقراطية من تعسف حرياتهم المطلقة.

ومن هذا المنظور يعتبر القانون في الدولة الدِّيمقراطية وسيلة لخدمة ورعاية حقوق الأفراد. تتحول على إثرها هذه الدولة إلى أداة للرعاية عبر سلسلة من القواعد والممارسات. وهذا هو مأزق الدولة التي تحمل على عاتقها حماية مواطنيها، إذ سرعان ما تنقلب على قيمها الليبرالية فتصير بقوة الواقع دولة للرعاية؛ الدولة التي تأرجحت بين الرفض والقبول، وأثارت سجالا، هو في العمق سجال سياسي. وليس فلسفيًا.

يرفض الديمقراطيون الليبراليون مبدئيا دولة الرعاية باعتبارها دولة أبوية تسلطية، لكنهم واقعيا، لم يجدوا مفرا من تقبل

إجراءاتها السياسية كلما استدعى الأمر الحفاظ على القيم الليبرالية من تعسف مواطني الدولة الليبرالية.

كنت أتوخى من وراء استحضار مواقف الفلاسفة من مسألة القانون، الكشف عن أهميته، وضرورته بالنسبة للدولة التي تنشد العدالة، شريطة أن يجسد هذا القانون القيم العليا، وأن يستمد أساسه من إرادة الشعب. لهذا اعتبرت دولة القانون بعدا آخر للدولة الدِّيمقراطية. على الرغم من أن توران نبه إلى حقيقة عدم اقتران دولة القانون بالنظام الديمقراطي اقترانا ضروريا. فبوسع هذه الدولة أن تحارب الدِّيمقراطية، كما بوسعها أن تعزز هذه الأخيرة على حد تعبيره. ذلك أن القانون قد يحابي المجموعات الحاكمة. لذلك على الدِّيمقراطية، يضيف توران، أن تُحول دولة القانون لتجعلها تلائم مصالح المحكومين أيضًا، عبر ما تتمتع به الدِّيمقراطية من قوة اجتماعية وسياسية.[1] الدولة الدِّيمقراطية هي إذن، حسب توران، ليست دولة للعقلانية القانونية فحسب، ناتجة عن صورية القانون وإجراءاته أو حتى سيادة القانون، إنها بالأحرى دولة للحقوق المدنية والسياسية[2].

٦- الدِّيمقراطية بين «دولة الحد الأدنى» و«دولة الرعاية»:

إن المدافعين عن «دولة القانون» يعتبرون أن الدِّيمقراطية تتأسس على فعالية القوانين، والمساواة بين المواطنين هو شرط

---

(١) Touraine, ***Qu'est-ce que la démocratie?*** op. cit. p. 37.

(٢) *Ibid*, pp. 108-109.

معقولية هذه القوانين. لهذا فدولة القانون هي الدولة التي تتخذ من الدِّيمقراطية نظاما سياسيا لها، ومن الليبرالية مبادئها الأساسية. إلا أن الدولة الدِّيمقراطية يمكن أن تتدخل باسم القانون ضد كل محاولات خرق القانون أو الحقوق والحريات.

غاية الدولة الدِّيمقراطية حماية الحقوق، فتلجأ إلى القانون من أجل الحد من تعسف الأشخاص ومبالغتهم في ممارسة حرياتهم التي قد تهدد حريات الآخرين. لهذا فإن هذه الدولة هي دولة للقانون، دولة تكون فيها الحقوق واقعا قائما. ذلك أن المهمة الرئيسية للدولة تتجلى في الاعتراف بحق الأفراد في الحرية والحياة، ومساعدتهم على الدفاع عن حريتهم وحياتهم بوصفهما حقا. لهذا فسلطة الدولة حسب ضرورية، بل هي بمثابة شر لابد منه. وهذا هو الموقف الكانطي الذي يؤمن بضرورة الدولة التي تضمن لكل مواطن أكبر قدر من الحرية، لكن مع تحديد تلك الحرية بشكل يحقق التعايش الإنساني. بشكل يحصر سلطة الدولة في أضيق الحدود الممكنة، وهذا ما يسمى بدولة الحد الأدنى (Etat minimal)، من واجباتها الدفاع عن الوطن، والعناية بالمواطنين، والتدخل في مجالات الاقتصاد والإعلام وسن القوانين، وواجبات أخرى عديدة. لكن دون أن تتحول هذه الدولة إلى نظام شمولي أو أبوي.

إن فكرة «دولة الحد الأدنى» تعلن عن عدم مشروعية تناول الحرية بعيدا عن الدولة ذات السلطة المحدودة. لهذا فهي تشكل

تسوية معقولة بين الدولة والفرد. مما يجعلها لا تتعارض مع القيم الليبرالية. لأن الدفاع عن سلطة الدولة هو بالأساس حماية الأفراد من تعسفهم في استعمال الحرية. دون أن تتحول هذه الدولة إلى نظام تسلطي استبدادي، أو أبوي، لأن السلطة الأبوية إنما تتأسس على سلطة طبيعية هي سلطة الوالدين، بينما السلطة السياسية هي سلطة تعاقدية تنبني على إجراءات قانونية ضابطة.

إن فكرة «دولة الحد الأدنى» تعلن عن عدم مشروعية تناول الحرية بعيدا عن الدولة ذات السلطة المحدودة. لهذا فهي تشكل تسوية معقولة بين الدولة والفرد. يجعلها لا تتعارض مع القيم الليبرالية. لأن الدفاع عن سلطة الدولة هو بالأساس حماية الأفراد من تعسفهم في استعمال الحرية، دون أن تتحول هذه الدولة إلى نظام تسلطي استبدادي.

غالبا ما يحدد لدولة الحد الأدنى واجبات، منها الدفاع عن الوطن، والعناية بالمواطنين، والتدخل في مجالات الاقتصاد والإعلام وسن القوانين، وواجبات أخرى عديدة. ويتم التحذير من تحول دولة الحد الأدنى إلى دولة أبوية. إن معظم المواقف من «الدولة الأبوية» (Etat paternaliste) جاءت متأثرة برأي كانط الرافض لهذا النمط من الدول أو الحكومات، التي تتأسس على مبدأ رعاية الشعب، شبيهة برعاية الأب لأبنائه، بمعنى حكومة أبوية (gouvernement paternaliste) تعامل أفراد الرعية كأنهم قاصرون سلبيون فاقدين للنضج السياسي، وعاجزين عن التمييز بين

ما هو صالح وما هو فاسد. فتتدخل في خصوصياتهم طبقا لمبدأ الشفقة، وهذا يشكل استبدادا مادام يحرم المواطنين من كل إمكانية للتعبير عن حقوقهم، في حين يقتضي الأمر جعل المواطنين يدركون تلك الحقوق ويدافعون عنها بأنفسهم لما يتوفرون عليه من الوعي والحرية والندية. لهذه الاعتبارات يساند بوبر كانط في رفضه للدولة الأبوية، عندما تعتدي هذه الدولة على أهم الحقوق المرتبطة بالفرد، خاصة الحق في تقرير المصير، الحق في السعادة أو الشقاء، حسب رغبة الأفراد، وهذا هو الحق الذي دافع عنه كانط ضد النظام الأبوي. ذلك أن قولة كانط، في ما يرويها بوبر، تؤكد مبدأ يقول بأن «لكل واحد الحق في أي يكون سعيدا أو شقيا، كما يحلو له»، وتدين كل تدخل أبوي باعتباره غير شرعي.

دولة الحق، حسب كانط، هي دولة للحرية، غايتها هي السماح للأفراد بالعيش كما يشاؤون داخل فضاء خاص حيث لا يتدخل أحد في شؤون الآخر. تبعا لذلك، فإن الدولة الدِّيمقراطية تتعارض جذريا مع الدولة التسلطية، وخاصة الأبوية منها، التي تزعم القدرة على تحقيق السعادة لرعاياها (sujets).

لكن رغم وجاهة تصورات كانط، فإن هذا لا يمنع من مناقشتها، مادامت المهمة الرئيسية للدولة، كما يتصورها الديمقراطيون، تتجلى في احترام الحقوق وضمان ممارستها، حفاظا على كرامة الإنسان. فهذه المهمة الحاسمة تفترض شكلًا للدولة يساعد المواطنين على تحقيق ما فيه خير لهم، وتجنب ما

يشكل شرا يهددهم. لكن هذه المهمة يؤكد بوبر بأنها أبوية في حد ذاتها، تتضمن العطف والرفق والمساعدة. فالحق لا يمكن النظر إليه دائمًا نظرة موضوعية، وكأنه يقع دائمًا فوق العلاقات الشخصية، فالحق الذي يتجسد في داخل الدولة وفي قوانينها هو عمل إنساني. ويستشهد بأمثلة تبين أن الدولة تجد نفسها في كثير من الأحيان ملزمة على إجبار المواطنين على فعل ما يحقق مصلحتهم، وتفادي ما يتعارض معها؛ ومنها معاقبة كل سائق يسوق بدون حزام، أو كل مدخن في مكان عام، أو مدمن على المخدرات . . .

إن مسؤولية الدولة تجاه مواطنيها هي قبل كل شيء مسؤولية أخلاقية وإنسانية. لهذا فإنه لا يمكن أن نحقق دولة ديمقراطية وليبرالية بدون أن نمنح لهذه الدولة دورا أبويًا. ذلك أن غاية «دولة الحد الأدنى»، بوصفها دولة للحق، التي ينحصر دورها في ضمان الحقوق والحريات للمواطنين بقوة القانون، لا تكاد تختلف، من حيث الممارسة مع «دولة الرعاية» عندما تنهض على أرض الواقع بمهام حماية القاصرين وكل الأشخاص في وضعية صعبة كالمعاقين والمرضى والمعوزين وضحايا المجاعة وخادمات البيوت والعاطلين، وكذا حماية الأقليات، ولا ننسى حماية الوطن من الحروب والأوبئة، وغير ذلك. مما يحول «دولة الرعاية» إلى «دولة أبوية» تنظر إلى مواطنيها كأبناء يستحقون الرعاية والحماية. مادام أن الواقع عمليا يبين أن «دولة الحماية» أو «الرعاية» تقوم بدور «الدولة الأبوية».

وهنا نطرح سؤالًا : ألا يشكل هذا التدخل، وإن كان لدواعي أخلاقية وإنسانية، تبريرا يضفي المشروعية على ممارسة الدولة التحكم والهيمنة؟ خاصة وأن كل الأنظمة الاستبدادية، تبرر أشكال تدخلاتها تحت ذرائع تبدو ظاهريا مقبولة، من قبيل، الحفاظ على الأمن والاستقرار، وضمان ممتلكات الأشخاص، والحفاظ على مصالحهم الخاصة، أو صون هيبة الدولة والحفاظ على ممتلكاتها ومقدراتها. ألا تشكل دولة الرعاية عودة للاستبداد في حلة جديدة، بغطاء أبوي ينظر إلى «الرعايا» وكأنهم قاصرين لم يبلغوا بعد سن النضج؟

كل مواطن كامل المواطنة يعي مصلحته الخاصة، وإذا كان ينهج مسلكا يتعارض مع تلك المصلحة، فإن مرد ذلك لسوء تقديره، أو للامبالاته أو لميل انتقامي من ذاته، لكن أن يمارس رغما عنه فعلا يهدد مصلحته، فهذا يتنافى مع إرادته كمواطن. ولهذه الغاية وجد اسبينوزا فرقا كبيرا بين العبد والابن والمواطن، صاغه على النحو الآتي: «العبد هو من يضطر إلى الخضوع للأوامر التي تحقق مصلحة سيده، والابن هو من ينفذ، بناء على أوامر والديه، أفعالا تحقق مصلحته الخاصة، وأما المواطن فهو من ينفذ، بناء على أوامر الحاكم، أفعالا تحقق المصلحة العامة، وبالتالي مصلحته الشخصية»[1].

---

(١) سبينوزا، *رسالة في اللاهوت والسياسة*، مرجع سابق، ص ٣٨٤-٣٨٥.

يمكن أن يترتب عن دولة الرعاية نتائج خطيرة، تتمثل في التضييق على الحريات، بدعوى أن هذه الأخيرة تهدد سلامة الدولة والمواطنين. وهذا ما جعل **أوزير** ينعتها بدولة الإكراه، لكونها تتعارض مع الليبرالية التي تراهن على التفتح التلقائي للحياة الفردية والجماعية، بمراعاة الحريات الفردية. بدل تقييد تلك الحريات، لدواعي حمائية[1]. ذلك أن الدولة الليبرالية، على حد تعبير هذا الكاتب، تطرح مجتمعا عادلا محددا بعقد (contrat)، في مقابل النزعتين الفوضوية (anarchisme) والدولاتية (étatisme). ففي المجال العام كما في المجال الخاص، فإن الأمر يقتضي السماح بمأسسة بنيات التعاون ملائمة لإرادة الشركاء. لهذا فإن السلطة النابعة من «العقد الاجتماعي» تكون محترمة من طرف الجميع، لأنها ترتكز على الإرادة العامة. باختصار، فإن الإجراء التعاقدي يحول المجتمع والدولة إلى مجرد أدوات لإرادة المواطنين، ويشكل، بواسطة الفعل، الأداة المتميزة لتحقيق الحقوق الشخصية. إنه لا يكفي فقط، على الرغم من ذلك، من حماية تلك الحقوق ضد تجاوزات السلطة. الحل الليبرالي لمشكلة السلطة يكمن في نظرية «دولة الحق»، الشكل السياسي الموحد للتحذير من كل خرق للإرادة الجماعية، وللمجال الخاص[2].

وقفنا في ما سبق عند واقع طغيان الأكثرية على الأقلية في

---

(١) OZER, ***L'Etat***, op. cit, p. 232.

(٢) *Ibid*, pp. 232-233..

النظام الديمقراطي، وبينا على أن هذا الواقع يؤدي إلى استبداد الأغلبية. ومن هنا تداعى الديمقراطيون للتأكيد على أن ضمان دولة الحق يقتضي اللجوء إلى القانون، من أجل حماية حقوق الجميع، سواء كانوا أقلية أم أغلبية، أفرادا أم جماعات. حماية حرية الفرد ضد تسلط الجمهور. بل إن الأكثرية أحيانًا تجد نفسها غير مؤطرة، مما يستوجب حمايتها، هي نفسها، ضد تعسف سلطتها. من أجل تحقيق إحدى غايات الدولة الدِّيمقراطية، ألا وهي ضمان العيش المشترك. إلا أن التنظيم العقلاني للحياة الجماعية يستلزم، حسب أرون، التمرد ضد فكرة الرعاية (providence)، فبما أن الإنسان هو الذي يصنع نفسه بنفسه، فإنه هو الذي يسطر أهدافه الخاصة، وبالتالي ينظم ويحمي حياته الجماعية بكيفية سيادية[1].

خوفًا من تحول الدِّيمقراطية إلى نمط جديد يحمل اسم «ديمقراطية الرعاية» (démocratie providentielle)، يتيح للدولة المزيد من التدخل في كل مجالات الحياة، باسم حماية مصالح المواطنين. وبدل أن تنهض الدولة بكل هذه المهام، يجب تقوية دور الجمعيات والمنظمات غير الحكومية. لأنه لم يعد اليوم مقبولا الرهان بشكل مطلق على البرلمانات والأحزاب والنقابات، في الدفاع عن حقوق الأفراد، نتيجة فقدان المواطنين الثقة في هذه الهيئات والمؤسسات. حيث قال توران في هذا الصدد: «انتظمت الحياة الدِّيمقراطية لزمن طويل حول البرلمانات، ومن بعد حول

(١) ARON, ***Introduction*** á ***la philosophie politique***; op. cit. p. 156.

الأحزاب التي أمنت الصلة بين المطالب الاجتماعية والفعل السياسي. أما الآن، فتدور في عالم وسائط الإعلام المترامي الأطراف المناقشات التي تشكل رهانات الفعل الديمقراطي (. . .) وليست الأحزاب السياسية ولا النقابات، هي التي حركت تلك المجادلات، بل هي جمعيات ومنظمات غير حكومية (ONG)، وحركات الرأي العام وحركات اجتماعية وثقافية في بعض الأحيان»[١].

وهذا ما جعل العديد من المفكرين السياسيين يفكرون اليوم، في إجراءات تقلص تدخل الدِّيمقراطية في الحياة الاقتصادية والاجتماعية بحجة احترام الحقوق وضمان ممارستها. بل إن الواقع السياسي الراهن يقتضي فسح المجال للمواطنين للتدخل في شؤون حياتهم الخاصة، سواء كانوا أفرادا أو جماعات، منتظمين في هيئات أو منظمات اجتماعية، مستقلة عن أي توظيف سياسي ضيق أو دعاية ديماغوجية. مادامت الدِّيمقراطية ليست مقدسة أو معصومة من الخطأ، بل تتهددها الأخطار من كل جانب. ويكفي اليوم للاستشهاد بصعود أحزاب متطرفة، عرقية أو دينية، إلى سدة الحكم، مستغلة الوسائل والآليات الدِّيمقراطية، لنبين أنه ليست كل الحقوق والحريات الفردية والجماعية يمكن ضمانها وتعزيزها على قدم المساواة، ذلك أن إنشاء حزب على أساس عرقي أو ديني يتعارض مع مبدأ المساواة باعتبارها مبدأ مركزيا ضمن الحقوق الأساسية الإنسانية.

---

(١) TOURAINE, *Qu'est-ce que la démocratie?* op. cit. p. 160.

الدِّيمقراطية هي أقل الأنظمة سوءا، لكن الوعي بالمخاطر المحدقة بالديمقراطية، أصبح حاجة ملحة. نحن إذن في حاجة إلى هيئات مستقلة عن الدولة والأحزاب والنقابات؛ هيئات تراقب وتحاسب، وتقترح وتشارك ... لهذه الاعتبارات نظر مانو إلى النظام الديمقراطي الليبرالي بوصفه «نظاما للفصل»، بين السلطتين الدينية والزمنية، وبين السلطات القائمة في الدولة، وبين المجتمع المدني والدولة ... فآليات الفصل هذه هي الكفيلة بضمان الحقوق والحريات على حد قوله[١].

لا أحد باستطاعته تجاهل «مفارقات الحرية»، فالحرية بلا قيود تكون لها مخاطر متعددة. لهذا فإن الدولة ضرورية، وهي شر لا بد منه. وبالمقابل دعا إلى عدم إغفال مخاطر تدخل الدولة بشكل كلي في حياة الفرد. لهذا رسم الديمقراطيون للدولة الدِّيمقراطية حدودًا وأهدافًا. ومن أهدافها حماية هؤلاء الأفراد. من هنا كانت نظرية «دولة الرعاية» أفضل مبرر للخروج من إحراج تدخل الدولة. ذلك أن الحرية لا تحمل فقط ذلك المعنى السلبي الذي يجعل مهمتها تنحصر في إزالة القيود. بل إنه يقترح تدخل الدولة من أجل الحد من تعسف الحرية وضمان حماية الأفراد من نتائجها غير المرجوة. وهذا ما يعطي للدولة الدِّيمقراطية حق التدخل لتأكيد رعاية الأفراد، وحماية مصالحهم.

---

(١) MANENT, ***Enquête sur la démocratie***, op. cit. pp. 87-98.

والديمقراطية الغربية، بفضل نزعتها الحمائية، حققت نجاحات لا مثيل لها، وكان هذا النجاح هو ثمرة الكثير من العمل والجهد والإرادة الطيبة، نتيجة إبداع كثير من الأفكار الخلاقة في ميادين متعددة، جعلت الناس يعيشون وضعا أفضل يحيون حياة أكثر حرية. لكن هناك كثيرا من الأشياء يجب أن تُصلح، مادامت تسود المجتمعات الدِّيمقراطية حالات من الجنوح والقسوة والانحراف. ذلك أن الحلم بعالم أفضل، يعيش الناس فيه أكثر اطمئنانا ورضا، يجعل الأفراد وخاصة الأجيال الناشئة في أمن وتفاؤل، شريطة الاستفادة من الأخطاء والعمل على تقويمها.

إن دولة الرعاية لا تكتفي فقط بحماية القاصرين، بل تتجاوز ذلك إلى حماية الأقليات، من خلال التدخل للدفاع عن حقوقهم المتعلقة بالتربية واللغة والدين ... إن مسألة حماية الأقليات، مثل الأقليات العرقية أو الدينية مسألة هامة مطروحة على الدولة الدِّيمقراطية. دون إغفال مجالات أخرى لتدخل الوظيفة الحمائية للدولة الدِّيمقراطية، سواء تعلق الأمر بحماية الأشخاص الذين يعيشون ظروفا صعبة مثل خادمات البيوت اللواتي يعاملن كالعبيد، أو الأشخاص ذوي الحاجات الخاصة كالمعاقين والمرضى. إن الدور الحمائي للدولة يمتد ليشمل الوطن بأسره، حيث ضمان السلم، والحد من الانفجار الديموغرافي، وحماية المجتمع من هيمنة السلطة والمال، وجعل الحرية محدودة في المجال الاقتصادي، للحد من تجاوزات أصحاب رؤوس الأموال.

تأسيسًا على ما سبق ذكره نقول؛ إذا كانت الدِّيمقراطية هي مناهضة العنف، أو هي النظام السياسي الذي يشكل النقيض المباشر للعنف، لهذا كان من الباب أولى أن تنحصر وظيفة الدولة الدِّيمقراطية في حماية مواطنيها من كل أشكال ومظاهر العنف، لما كان هذا الأخير ينشأ في كثير من الأحيان عن تجاوزات المواطنين أنفسهم، وتعسفهم في تقدير الحرية. ذلك أن توسيع مجالات الحرية لكل فرد إلى أقصى حد ممكن، يتجاوز الحدود التي تفرضها حريات الآخرين. ففي ظل نظام ديمقراطي لا يمكن قبول وجود حرية مطلقة غير محدودة أو غير مراقبة. لهذا فعماد الدولة الدِّيمقراطية هو القانون الذي يضع شروطا أمام ممارسات الحريات الفردية. لأن الحرية إن لم تكن محدودة بالقانون، فإن تؤدي إلى نقيضها، ألا وهو الاستبداد.

هكذا يتم عادة نقد كل تصور طوباوي للحرية؛ تصور ينظر إلى الحرية بوصفها فقط تجاوزا للإكراهات والعراقيل، والدعوة بالمقابل إلى حرية مقيدة بالقانون الذي يتساوى أمامه جميع المواطنين. إن الموقف الداعي إلى ممارسة المراقبة على الحرية، منسجم تماما مع التصور الذي يجعل الدِّيمقراطية في مقابل العنف. ذلك أنه من واجبات الدولة الدِّيمقراطية، حماية الجميع، بمن فيهم الضعفاء والمحرومين والأقليات، بشكل يمكن كل المواطنين من التمتع بمجتمع مفتوح، مجتمع متعدد ومتسامح، يتيح إمكانية استعمال الفكر النقدي بعيدا عن كل أنواع ومظاهر العدوانية، سواء

كانت مادية أو رمزية. وليس «المجتمع الديمقراطي» سوى فضاء للتعايش الإنساني السلمي بين جميع أفراد المجتمع.

قد تشكل الفردانية المطلقة خطورة واضحة على الحرية نفسها، وعلى الدِّيمقراطية بوجه عام. على هذا المستوى تتدخل الدولة الدِّيمقراطية، بوصفها دولة للحق والقانون، عبر توظيف الآليات القانونية من أجل حماية حقوق الأفراد، وتحقيق مصالحهم الخاصة في الحدود التي يسمح بها القانون. كما أن الدولة الدِّيمقراطية تأخذ على عاتقها حماية الأفراد أنفسهم من تعسف الدولة وهيمنتها، بالعمل على تقييد سلطتها في الحدود التي لا تعتدي من خلالها الدولة على المجالات والمصالح الخاصة للمواطنين.

إن التعامل الحذر مع تطلعات الأفراد من جهة ومقتضيات الدولة من جهة ثانية، استلزمه المنطق العقلاني السياسي. ما دامت العقلانية السياسية تقتضي التعامل العقلاني مع النماذج الجمهورية والليبرالية للديمقراطية، بمعنى الحد من سلطة الدولة، حتى وإن كانت شرعيتها تستند إلى مرجعية شعبية، والحد أيضًا من تعسف الحرية الجامحة وتقييدها بقوانين، تقتضي الاحتكام لشرعية القواعد المعيارية. فتارة ينظر إلى الدِّيمقراطية في بعدها الجمهوري الذي يمنح للدولة حق التدخل من أجل منع كل تعسف في استعمال الحريات الفردية، بشكل قد يهدد حريات المواطنين الآخرين، سواء كانوا يشكلون أغلبية أو أقلية؛ وتارة أخرى ينظر إلى

الدِّيمقراطية في بعدها الليبرالي والتي تتناول حقوق الفرد في استقلال نسبي عن الدولة أو الجماعة. إن الدِّيمقراطية العقلانية هي ديمقراطية تتأسس على علاقة التكامل بين الفردي والجماعي، ولا تنبني على أسبقية الفرد أو الجماعة. وهذا قد يجعل الدِّيمقراطية تمثل بحق بديلًا عقلانيًا للنموذجين الديمقراطيين، الجمهوري والليبرالي، نتيجة هذا التناول النقدي لمفهوم السلطة في النموذجين المذكورين. وإن كانت الدِّيمقراطية تمثل، بالفعل، امتدادا لهما. إنه تأسيس عقلاني لمعالم دولة الحق والقانون بديلًا للتصور الكلاسيكي للدولة الدِّيمقراطية.

إن الدولة الدِّيمقراطية، هي في نفس الوقت، دولة للحق تعترف بحقوق الأفراد، ودولة للقانون تتميز بسيادة القانون ضد التجاوزات الفردية. من أجل غاية واحدة، وهي تحقيق العدالة التي تعني مساواة جميع المواطنين أمام القانون لما فيه خدمة الأفراد والمجتمع. ولن يتحقق كل ذلك إلا بفضل عقلانية المواطنين الذي يلجأون إلى النقد العقلاني البناء، الذي يتيح إمكانيات تصحيح الأخطاء السياسية والقيام بإصلاحات سياسية متدرجة وجزئية ومنتظمة.

إن التصور العقلاني للدولة الدِّيمقراطية هو الذي صير هذه الدولة دولة للرعاية تحمي الحقوق الجماعية في سياق علاقة الدولة بالمجتمع، ودولة ليبرالية تضمن الحقوق الفردية في استقلال ذاتي نسبي. عقلانية سياسية تدفع إلى تبني نموذج للدولة اصطلح على

تسميته بدولة الحد الأدنى. لأنه من سوء التدبير العقلاني، الانزلاق بالديمقراطية إلى نموذج ديمقراطية الجماهير، حيث احتمال الانقلاب على الدِّيمقراطية جد وارد. أو الانزلاق بها إلى النموذج الديمقراطي الليبرالي، مما يفيد حيادية الدولة، وتبعيتها لكل الأنساق الاجتماعية (المجتمع المدني) والاقتصادية (اقتصاد السوق).

هنا تصبح الدِّيمقراطية بوصفها أداة للاستقرار السياسي والاجتماعي، من خلال حل المشاكل وتصحيح الأخطاء السياسية، بشكل عقلاني منظم، بمساهمة الفرقاء السياسيين، وباعتماد الإقناع بالحجة والدليل. ديمقراطية يمكن نعتها بالتشاركية تضمن انخراط الجميع في الممارسات السياسية المختلفة، ديمقراطية إجرائية تقدم أدوات وآليات إجرائية لممارسة الحكم الديمقراطي.

إن التصور العقلاني للنظام الديمقراطي جعل هذا النظام في مواجهة مزدوجة؛ من جهة ضد السلطة السياسية الاستبدادية الكليانية، ومن جهة ثانية ضد المنظور الفرداني المطلق. لهذا نميل إلى توجه وسطي، في إطار جدلية الجماعي والفردي، يمنح بموجبه للدولة سلطة حد أدنى على الأفراد، دون عنف أو قوة أو إكراه. الدولة الدِّيمقراطية إذن هي إضفاء للشرعية على علاقات السلطة، ووضع حدود لهذه الأخيرة حتى لا تتحول إلى طغيان، مادام أن غاية الدولة هو ضمان الحقوق والحريات الفردية والجماعية، والحفاظ على سلامة الدولة والمجتمع.

لا بد من الإشارة أخيرًا، أن المقاربة السياسية النقدية للدولة الدِّيمقراطية، أضفت على العقلانية السياسية بعدا عمليا، وهذا ما جعل الدِّيمقراطية بوصفها ممارسات وإجراءات تظل حاضرة بقوة في كتابات بعض الفلاسفة. هكذا نجزم بأن العقلانية السياسية ليست عقلانية غارقة في التأمل والتجريد، مهمتها النقد فقط، بل هي عقلانية ظلت لصيقة بالواقع، عبر تسويغ عقلاني لواقع سياسي محدد المعالم. إن قوة الفلسفة السياسية إذن لا تأتي من كون الدِّيمقراطية تتأسس على بنيان عقلاني متراص فحسب، بل لأنها طموح نحو التوفيق بين المصالح الفردية والجماعية، بين حقوق الأفراد ووجود الدولة، بمنطق عقلاني ينشد تحقيق الغايات التي تتوخى الدولةُ الدِّيمقراطية بلوغَها. وهذا ما يرسخ قناعتنا بأن الفلسفة السياسية تشكل نموذجا لعقلانية سياسية تتصدى بالنقد لأشكال الدول المنافية للديمقراطية، وتقدم البديل العقلاني لدولة ديمقراطية، تزاوج بين الحقوقي والقانوني. وفي ذلك مصداقية الافتراض الذي وجه محتويات هذا الكتاب، والذي يرى أن الأساس العقلاني للدولة الدِّيمقراطية يستلزم اعتبارها دولة للحق والقانون، يتداخل فيها الليبرالي والجمهوري، الفرداني والجماعاتي ... مما يجعلها في الآن ذاته دولة للحد الأدنى ودولة للرعاية ... بدل التصنيفات الأحادية التجزيئية والتبسيطية. مادامت الدولة الدِّيمقراطية، هي في طبيعتها، دولة معقدة، يصعب اختزالها إلى ماهيات ثابتة.

الفصل الرابع

الدّيمقراطية ومشكلة العدالة

تعد العدالة من الغايات السامية للسياسة. والسياسة، فضلًا عن كونها، تدبيرا لأمور المدينة أو الدولة، فهي كما يعرفها أوزير، أداة لحماية حقوق الأفراد والجماعات، وتحقيق وحدتهم وانسجامهم، من خلال وضع قواعد للعيش المشترك وضمان اتخاذ القرارات المتعلقة بشؤون المجتمع. فالسياسة، يضيف الكاتب، لا يمكن اختزالها إلى مجرد تدبير للنزاعات الاجتماعية، إنها تتعلق بالأحرى بمؤسسات وإجراءات ومواقف، عبر معايير عامة وعقلانية للحياة الجماعية. تعني السياسة باختصار، يختم أوزير، البحث عن الخير العام المشترك داخل جماعة تضم مواطنين متعددي المشارب[١].

والديمقراطية تجسيد لعقل سياسي يفترض أن العقل نفسه لا يمكن أن يتحقق إلا داخل نظام سياسي ديمقراطي يستطيع المواطنون من خلاله الدفاع عن مصالحهم الخاصة في سياق

(١) OZER, ***L'Etat***, op. cit. p. 10.

المصلحة العامة. لهذا شكلت الدولة الدِّيمقراطية، بوصفها دولة اجتماعية، عقلانية سياسية، ترمي إلى رعاية مصالح كافة المواطنين، بغض النظر عن تمايزاتهم المختلفة. هكذا تعتبر من غايات الدولة الدِّيمقراطية تحقيق مبدأ العدالة الاجتماعية، حيث تتقاطع الإجراءات الوقائية ضد الآفات الاجتماعية مع متطلبات الحياة الهادئة حيث العيش في طمأنينة وسلام. فأصبحت الدولة تأخذ على عاتقها حماية للمواطنين وتأمينهم ضد الأمراض والبطالة والتقاعد والشيخوخة والعنف. وبهذا أخذت الدولة الدِّيمقراطية أبعادا أخرى تميزت بحضور وازن للدولة في صلب الحياة الاجتماعية، لكن دون تحول الحياة السياسية إلى نمط جديد من الدولنة (étatisation)، قد تمارسه «دولة الحماية» من خلال تأكيدها على نزعة «أبوية» تحت غطاء تفعيل آليات الرعاية الاجتماعية. فالدولة هي خير ضروري، لكنها أيضًا شر لابد منه. ومن وراء تحقيق الغايات المنشودة في العدالة، تمارس الدولة، بوصفها سلطة مشروعة، عمليات التخطيط والتنفيذ والمحاسبة . . . إلا أن روح الدِّيمقراطية التي تسري في كافة مظاهر الحياة الاجتماعية تكسب الدولة مناعتها، وتحول دون تحولها إلى جهاز بيروقراطي يمارس القمع والاستبداد بمرجعية إلى مفاهيم السيادة الشعبية وإرادة الأغلبية.

ما هو الجديد الذي أضافته الفلسفة السياسية في محاولتها التفكير في إشكالية العدالة؟ هل تستطيع الدولة الدِّيمقراطية بوصفها

نظامًا سياسيًا تحقيق العدالة للمواطنين؟

سنحاول الإجابة عن هذين السؤالين من خلال الوقوف عند دلالات مفهوم العدالة فلسفيًا، باعتبارها تشكل أهم غايات الدولة الدِّيمقراطية.

١- إشكالية تعريف «العدالة»:

لا شك أن الديمقراطيين الليبراليين خصصوا حيزا أكبر لمفهوم «الحرية» مقارنة مع مفهوم «العدالة»، ويتجلى ذلك في حجم كتاباتهم حول المفهومين المذكورين. صحيح أن المطمح الأساسي للديمقراطيين هو الحرية، وخاصة الليبراليين منهم، الغلاة أو المعتدلين. لكن الحرية ليست الرهان الوحيد بالنسبة لهم. وهذا ما جعلهم يتناولون بدقة وغزارة مبادئ الحرية، دون أن يتجاهلوا مفهوم العدالة. خاصة عندما يتبين أن العدالة عندهم تشير إلى فكرة المساواة، وأن انشغالهم الفلسفي تمثل في توضيح معنى المساواة بوصفها مصدرا للعدالة الاجتماعية في المجتمعات الدِّيمقراطية المعاصرة. حيث تحددت العدالة عنهم بثلاثة مبادئ أساسية: أولًا المساواة في الحقوق المدنية والسياسية؛ ثانيًا مساواة جميع المواطنين أمام القانون؛ ثالثًا المساواة في توزيع الخيرات والمسؤوليات.

إن المبدأ الأول للعدالة يقتضي «المساواة في الحقوق المدنية والسياسية»، هذا المبدأ يجعل من الدولة العادلة دولة للحق أولًا، تمنح الحقوق للمواطنين في ممارسة حرياتهم الأساسية على قدم المساواة بين جميع المواطنين، كالحق في حرية التفكير والتعبير

والمشاركة السياسية... بغض النظر عن تمايزاتهم الاجتماعية والعرقية والجنسية... وسواء كانوا يشكلون أغلبية أو أقلية، سياسيا أو ثقافيا. وهذا ما يعطي الجميع حق المواطنة، ولهذه الغاية تعتبر الدولة الدِّيمقراطية هي الدولة التي تقوم بتوزيع عادل لعبء المواطنة التي تعد ضرورية للحياة الاجتماعية.

أما بخصوص المبدأ الثاني للعدالة، والذي يجعل العدالة مساواة بين جميع المواطنين أمام القانون، فإن المعاملة المتساوية للمواطنين أمام القانون، تعني أن القوانين لا هي موضوعة لصالح أو ضد مواطنين فرادى أو جماعات أو طبقات ... هذا المبدأ جزء لا يتجزأ من دولة القانون.

وأخيرًا، فالمبدأ الثالث للعدالة، يعني التوزيع المتساوي للمنافع والخيرات بين المواطنين، وهذا التوزيع العادل هو الذي يتيح إمكانية العيش المشترك في أحضان الدولة الدِّيمقراطية، ويسهل عمليات المشاركة المتساوية باستثمار المنافع التي يمكن أن تقدمها عضوية الدولة للمواطنين.

هذه المبادئ الثلاثة للعدالة هي تصورات مثالية ليست موضوعة بطريقة مرتبة، وبكيفية صارمة لا تقبل السجال بشأنها، فهي بمثابة مبادئ عامة ومشتركة لا اختلاف بين الذين يبتغون العدالة. أما ما يقبل التداول والمناقشة، فهو تطبيقات تلك المبادئ. فالحرية مثلًا هي حق أساسي، ولكن الحرية في تناول القضايا الجزئية عندما تمس حريات الآخرين، هنا يتطلب الحوار

والتشاور. هذا دون أن نغفل دور الدولة في توفير مؤسسات تضمن للمواطنين ممارسة حرياتهم ممارسة فعلية دون تعسف. وتدخل الدولة هنا يجب أن يكون حازما، بشكل لا يمنعها من ممارسة السلطة على الحريات المتعسفة، كلما دعت الضرورة إلى ذلك. فحيادية النظام السياسي عند تطبيق مبادئ العدالة لا يمكن قبوله عقلانيًا ولا سياسيًا، وتدخل الدولة الدِّيمقراطية من أجل ضمان المساواة في الحقوق والقوانين والخيرات للمواطنين لجميع المواطنين أمر لا يمكن الاستغناء عنه. إن هذا النمط من المساواة يؤكد على شرط معقولية العدالة، وعلى هذا المستوى تصبح الدِّيمقراطية مطلبا سياسيا عقلانيا، يتأسس على قرارات عقلانية وأخلاقية؛ اختيارات عقلانية حين ترتبط بشكل وثيق بمبدأ وحدة الإنسان، حيث معاملة الناس معاملة متساوية، طالما أن لهم نفس الحقوق والتطلعات؛ وقرارات أخلاقية عندما تحدد الدِّيمقراطية مسؤولية كل مواطن أمام الآخرين والمجتمع.

لاشك أن محاورة «الجمهورية» **لأفلاطون**، لخصت بشكل دقيق وعجيب، مختلف أنماط العدالة، تَميز كل نمط بخصائص وسمات. فالعدالة بالنسبة لهذا الفيلسوف هو أن ينصرف كل واحد إلى ما يعنيه، وأن يؤدي وظيفته التي وهبته الطبيعة خير قدرة على أدائها[1]. في حين أن الخلط في الوظائف بين الطبقات الاجتماعية

---

(١) فؤاد زكرياء، ***جمهورية أفلاطون***، مرجع سابق، ص ٣٠٤.

الثلاث داخل المدينة (الحكام والمحاربين والصناع) يؤدي إلى الفوضى في نظره. لهذا فالعدالة تعني بالنسبة لأفلاطون النظام والانسجام والوفاق، أما الظلم فيفيد التنافر والفوضى[1]. وفي نفس المحاورة انتقد الفيلسوف اليوناني مفهوم العدالة، سواء بوصفها «عدالة الأقوى»، أو باعتبارها مساواة. هذا بالنسبة لأفلاطون الذي يمثل أبرز الفلاسفة القدماء الذين عالجوا إشكالية العدالة. حيث ترتكز العدالة عنده على نظريته المثالية المتعلقة بالمدينة الفاضلة، التي تستند على مبدأ الثبات من جهة، وعلى الطبيعة الإنسانية من جهة ثانية. من هنا كانت العدالة هي الموضوع الرئيسي لمحاورة «الجمهورية»، التي استعمل فيها أفلاطون مصطلح «العدالة» كمرادف لكل ما هو في مصلحة المدينة الفاضلة، وفق برنامج سياسي يبطل كل تغير، ويكرس انقساما وحكما طبقيين. ذلك أن المدينة في نظر الفيلسوف اليوناني تتأسس على الطبيعة الإنسانية، حيث أن كل فرد في المدينة ينبغي عليه أن يقوم بعمل يتناسب مع طبيعته لصالح المدينة، وتلك هي العدالة. وبما أن كل فرد ينتمي بالضرورة إلى إحدى الطبقات الثلاث داخل المدينة (الحكام والمحاربين والحرفيين)، فكل طبقة، تبعا لذلك، يجب أن تهتم بعملها الخاص، وأي تغير أو خلط في الطبقات الثلاث يعد مناوئًا للعدالة. إذ يقول في هذا الصدد «إن أعظم أسباب كمال الدولة هو تلك الفضيلة التي تجعل كلًا من الأطفال والنساء والعبيد

---

(١) نفس المرجع، ص ٣٠٦.

والأحرار والصناع والحاكمين يؤدي عمله، دون أن يتدخل في عمل غيره»[1]. في حين أن التعدي على وظائف الغير، والخلط بين الطبقات الثلاث يجر على الدولة أوخم العواقب، لكن إذا اقتصرت كل طبقة من الطبقات الثلاث المذكورة على مجالها الخاص، وتولت كل منها العمل الذي يلائمها في الدولة، فهذا هو ما يجعل الدولة عادلة. العدالة في نهاية المطاف تعني، عند أفلاطون، النظام والانسجام والوفاق، والظلم يعني التنافر والفوضى[2].

تساءل بوبر، حول ما إذا كان مفهوم العدالة بوصفه «مساواة المواطنين أمام القانون» مفهوما غير متداول عند الإغريق. وإذا ما ثبت أنه مفهوم حديث، سيكون من الإنصاف، يقول بوبر، عدم التعسف في حق الفلاسفة القدماء، وفي طليعتهم أفلاطون. إذ نجد أفلاطون نفسه يناقش في محاورة «جورجياس» (والتي هي سابقة على محاورة «الجمهورية»)، وجهة النظر التي تقول إن «العدالة هي المساواة»، وهي الفكرة التي اعتبرها أفلاطون تتفق مع رأي الجموع الغفيرة من الناس، كما تتفق مع «العرف». فضلا عن ذلك قدم أرسطو شهادة أخرى، باعتباره معارضا آخر لنزعة المساواة، حيث يخبرنا قائلا بأن «الناس جميعًا يعتقدون أن العدالة هي نوع من المساواة » بحسب ما يرويه بوبر[3]. في ضوء هاتين الشهادتين،

---

(١) نفس المرجع، ص ٣٠٥.

(٢) فؤاد زكرياء، **جمهورية أفلاطون**، مرجع سابق، ص ٣٠٦.

(٣) POPPER, ***La société ouverte et ses ennemis, t1***, op. cit. p. 84.

تمكن بوبر من التأكد من أن تعريف «العدالة باعتبارها مساواة»، كان متداولا عند اليونانيين. وتعد محاورة «الجمهورية» حسب بوبر من أفضل الأعمال التي كتبت في موضوع العدالة، لكونها تفحص مختلف وجهات النظر في هذا الموضوع[1].

ناقش بوبر المبادئ الرئيسية التي تقوم عليها العدالة في المنظور الأفلاطوني، فوجدها تتأسس على ثلاثة مبادئ، وهي، بحسب تعبيراته: مبدأ الامتياز الطبقي، والمبدأ العام للكلية أو الجماعية، وأخيرًا المبدأ الذي يعتبر أن مهمة الفرد هي المحافظة على استقرار الدولة.

فمبدأ المساواة يقتضي أن يعامل مواطنو الدولة بالمساواة بغض النظر عن المولد والقرابة والثروة... حيث اعتبر بوبر أن الحركة المساواتية الإنسانية التي تزعمها بريكلس، في حين تصدى أفلاطون لهذه الحركة بالاحتقار والسخرية قائلا، بحسب ما يرويه بوبر: «قد ينجم عن المعاملة المتساوية لغير المتساوين تعسفا وجورا»[2]. وفي نفس السياق يقول **دولاكمباني في** حق أفلاطون، بأنه الفيلسوف الذي منحنا أقدم مثال عن المجتمع الطبقي. فالمدينة المثالية (cité idéale) التي يصفها لنا في كتابه «الجمهورية»، كما نعرف هي «أرستقراطية» أو أكثر تحديدا هي «لامساواتية» بما أنها

(١) *Ibid.* p. 85.

(٢) *Ibid.* p. 87.

ترتكز على تقسيم ثلاثي تراتبي، بين «من يحكمون» و«من يحاربون» و«من يشتغلون»[١].

ميز أرسطو، على سبيل المثال، في كتابه «السياسة» بين نوعين من المساواة؛ مساواة حسابية (égalité arithmétique) ومساواة هندسية (égalité géométrique)[٢]. تنظر المساواة الحسابية إلى الناس وكأنهم متساوون بشكل طبيعي، تتوفر فيهم نفس الكفاءات والقدرات. والمساواة الحسابية[٣] هي مساواة رقمية وكمية ومنسجمة. هذا النوع من المساواة ساد في الدِّيمقراطية الأثينية، مما جعلها تلجأ إلى نظام القرعة من أجل توزيع المهام على المواطنين، كالقضاء على سبيل المثال. أما المساواة الهندسية[٤] التي يدعو إليها أرسطو، ومن قبله أفلاطون، فهي مساواة كيفية وتراتبية، أي إقامة مساواة نسبية ما بين مواطنين هم في الأصل غير متساوين، مساواة بحسب الاستحقاق. العدالة الهندسية تحافظ إذن على التمييز بين الطبقات، وهي تلائم أكثر النظام الأرستقراطي، الذي يوزع المهام والوظائف بحسب المراتب والكفاءات، أي عدالة اللامساواة التي تعني اللامساواة بحسب

---

(١) DELACAMPAGNE, ***La philosophie politique aujourd'hui***, op. cit. pp. 129-130.

(٢) أرسطو، *السياسة*، مرجع سابق، ص ٣٨٣-٣٨٤.

(٣) العدالة الحسابية: تستخدم الأعداد على نحو يؤدي إلى توزيعها بالتساوي. (أ = ب).

(٤) العدالة الهندسية: تستخدم النسب، أي أنها توزع الأشياء وفقا لمرتبتها وتراتبها.(٤ أكبر من ٣) = (٣ أكبر من ٢).

الاستحقاق. فيقدم أرسطو مثالا في هذا الصدد: «في الواقع، لا يمكن أن نعطي الناي الجيدة لمن هو الأفضل بالولادة أو الأكثر غنى، ولكن نعطيها لمن يستطيع أن يعزف جيدا على هذه الأداة الموسيقية»[1].

اعتبر أرسطو في كتابه «السياسة» أنه «في الدِّيمقراطية الحق السياسي هو المساواة، لا على حسب الأهلية، بل بحسب العدد. ومتى وضعت هذه القاعدة فينتج عنها أن السواد يجب ضرورة له السيادة وأن قرارات الأكثرية يجب أن تكون هي القانون الأعلى، هي العدل المطلق، لأنه إنما يصدر عن هذا المبدأ أن جميع المواطنين يجب أن يكونوا سواء. من أجل ذلك الفقراء في الدِّيمقراطية هم السادة دون الأغنياء لأنهم هم الأكثر عددا، ورأي الأكثر يشرع القانون. تلك هي إحدى الشيم المميزة للحرية، وأنصار الدِّيمقراطية لا يفوتهم أن يجعلوا منها الشرط الذي لا محيص منه للدولة»[2].

المساواة النسبية نفسها وردت عند **أفلاطون** في محاورة «الجمهورية»، حيث تُمكن من «إقامة مساواة ما بين غير المتساوين». وفي المجال السياسي، إنها تسمح بالتفكير في النظام والانسجام (بفضل نسبة)، تبعا لذلك كل واحد يرث ليس فقط نفس الشيء، ولكن يرث ما يخصه. هذا النموذج من المساواة

(١) نفس المرجع.

(٢) أرسطو، *السياسة*، مرجع سابق، ص ٣٨١.

هو هندسي، كيفي وتراتبي، وهو ما حاول أفلاطون تطبيقه في جمهوريته. ولعل توجهه المعادي للديمقراطية ظهر جليا من خلال الأهمية التي يليها للمساواة الهندسية.

لكن على الرغم من نقد بوبر للفيلسوفين اليونانيين، أفلاطون وأرسطو، اللذين اعتبرهما مناصرين لنظرية «اللامساواة الطبيعية»، فهذا النقد غير قابل للتعميم، حسب بوبر، على كافة الفلاسفة الإغريق. وفي هذا السياق يحيل إلى شهادات لفلاسفة ومفكرين يونانيين لديهم مواقف مخالفة. حيث أحال إلى السوفسطائي **أنتيفون** (ANTIPHON) الذي صاغ نزعته في المساواة على النحو الآتي: «إننا نبجل المولود النبيل ونوقره، ولا نفعل ذلك مع المولود الوضيع، إنها عادات بربرية. لأنه بالنسبة لمواهبنا الطبيعية، فنحن جميعًا على قدم المساواة، في كل شيء، سواء تصادف أن كنا الآن يونانيين أو برابرة ... إننا نتنفس جميعًا الهواء من أفواهنا وأنوفنا»[1]. وفي نفس السياق أحال بوبر إلى يوريبيدس (EURIPIDE) الذي قال: «قانون الطبيعة الإنساني هو المساواة»، ثم على ألخيدامس (تلميذ جورجياس ومعاصر أفلاطون) الذي كتب: «لقد خلق الله كل الناس أحرارا؛ ولا يوجد إنسان عبد بالطبيعة». معتبرا جميع هؤلاء بمثابة الرواد الأوائل للحركة الإنسانية المساواتية في العصر الإغريقي، كرد فعل ضد دعاة اللامساواة، وفي طليعتهم الفيلسوفيين أفلاطون

(١) POPPER, *La société ouverte et ses ennemis, t1*, op. cit. pp. 64-65.

وأرسطو[١]. وخاصة أفلاطون الذي أبان، في نظر بوبر، عن نزعة عنصرية واضحة، حين قال: «لقد وضع الله . . . الذهب في أولئك القادرين على الحكم، ووضع الفضة في المساعدين، والحديد والنحاس في الفلاحين والطبقات المنتجة الأخرى»[٢]. فهذه المعادن وراثية. وفي كتاب «الجمهورية» يحذر من أي خليط بين هذه المعادن، لأن ذلك من شأنه فساد المدينة وهلاكها.

أما لدى المحدثين فقد ظل مفهوم العدالة يتأرجح بين مفهومي الحرية والمساواة. تارة تتماهى العدالة مع الحرية، حيث أن الدولة العادلة هي التي تضمن الحرية لمواطنيها، وتارة أخرى تعني العدالة المساواة. هذا المفهوم الأخير (المساواة) عرف بدوره تحولات واختلافات بحسب مواقف واتجاهات الفلاسفة والمفكرين السياسيين. فمنهم من ربط العدالة بالمساواة أمام القانون، ومنهم من ألصقها بالحقوق (المساواة في الحقوق والواجبات)، ومنهم من جعلها في توزيع الخيرات والمنافع (المساواة في توزيع الثروات)؛ ومنهم أخيرًا من ربطها بشروط تحقيقها (المساواة في الشروط) . . .

إن اختلاف دلالات وخصائص لفظ «العدالة» في علاقته بمفهومي الحرية والمساواة، يؤكد على عمق إشكالية مفهوم «العدالة»، نتيجة غموض هذا الأخير، ولبس الأساس الذي يقوم

---

(١) *Ibid.* p. 65.

(٢) *Ibid.* p. 118.

عليه. (أي لمن الأولوية في تحديد مفهوم العدالة؟ هل للحرية أم للمساواة؟). بل وأن ميل المحدثين إلى ربط العدالة بالمساواة هو الذي دفع المهتمين بالفلسفة السياسية إلى التمييز بين الديمقراطيين. حيث صنفهم **دولاكمباني** (Delacampagne) إلى فريقين، فريق الحرية من المحدثين وضم لوك (J.Locke) وسميث (A.Smith) وبنتام (J.Bentham) وكونسطان (B.Constant) وطوكفيل (A.de Tocqueville) وميل (J.S.Mill) ... ومن المعاصرين أمثال بوبر (K.Popper) وأرون (R.Aron) وفوري (F.Furet) ومانو (P.Manent) وغوشي (M.Gauchet). أما فريق العدالة، فقد شمل تايلور (C.Taylor) وساندل (M.Sandel) وراولز (J.Rawls) ورورتي (R.Rorty) وهابرماس (J.Habermas)[١].

وبالموازاة مع هذا التصنيف، يمكن التمييز بين نزعتين، نزعة ليبرالية (libéralisme) تعطي الأسبقية لمفهوم الحرية، خاصة الفردية منها؛ ونزعة جماعية تؤكد على أولوية الجماعة على الفرد، وتستند إلى فكرة تجدر الإنسان في الجماعات التقليدية، ومن أبرز المنظرين لهذا الاتجاه نجد ماكنتاير (Alasdaire MacIntyre) وتايلور (Charles Taylor) ووالزر (Michael Walzer) وساندال (Michael Sandel)...

---

(١) DELACAMPAGNE, ***La philosophie politique aujourd'hui***, op. cit. p. 104.

وإذا كان الليبراليون في تصورهم للعدالة يركزون على ثلاثة أشياء، منها؛ أولًا الانطلاق من فكرة موروثة عن لوك ومنظري الحق الطبيعي، وهي أن الكائنات البشرية ليست سوى ذرات (atomes - monades)، باختصار فالأفراد كائنات عاقلة، افتراضيًا متطابقة، لاحتوائها مسبقا على بعض الحقوق الطبيعية؛ ثانيًا وهي أن الاتجاه الليبرالي لا يعطي للدولة المؤسسة على العقد الاجتماعي سوى مهمة محدودة، حيث تقوم بدور التقريب بين الأفراد، وتهيئ لهم الإطار العام لممارسة حرياتهم وحقوقهم، أو توفير الشروط المساعدة على ممارسة الحق في الاختيار بكل استقلالية لنمط العيش الذي يلائمهم؛ ثالثًا وأخيرًا فإن غاية السياسة هي ضمان عملها (مردوديتها)، حيث التدبير الجيد للعلاقات بين الأفراد فيما بينهم، وفي علاقتهم بالدولة[١]. في حين أن الجماعاتيين ينتقدون هذه الأطروحات الثلاث. ويعتبرون أن الفرد أولًا ليس كائنًا مجردًا، بل هو شخص، ينتمي بالطبيعة والولادة إلى جماعات مختلفة كالأسرة واللغة والثقافة . . . وثانيًا أن الدولة ليست مجرد آلة قضائية (machine juridique)، وظيفتها حماية الحقوق الموجودة سلفا، ولكن هي واحدة من المؤسسات (المحلية والوطنية) القادرة على تغذية النسيج الاجتماعي. أخيرًا، السياسة في معناها العام، عليها أن تطور،

---

(١) *Ibid.* pp. 150-151.

في إطار معطى، تصورا للخير (le bien) مقسما على مجموع الفاعلين الاجتماعيين[1].

إن دولة الحق والقانون، كما تصورها الليبراليون، هي الدولة القادرة على تطبيق مقتضيات العدالة على جميع المواطنين، لكونها دولة الحد الأدنى، بمعنى أن مهامها تنحصر في وظائف محددة في حماية ورعاية مواطنيها، والحرص على تطبيق مبادئ العدالة حيث جعل الحقوق والقوانين والمنافع متساوية للجميع. والدولة بهذا المعنى دولة قوية، يمكن تبريرها عقلانيا وسياسيا. إلا أن شرط تحقيق مبادئ العدالة يستلزم قلب المعادلة الجماعاتية، من خلال جعل الدولة في صالح الفرد، وليس العكس. أي أن غاية الدولة هي حماية حقوق مواطنيها، في سياق مطلب الدفاع عن «المبدأ العام للفردانية». وهذا الموقف يجعل العدالة أقرب إلى النزعة الليبرالية (libéralisme) منه إلى الاتجاه الجماعاتي (communautarisme).

وفي العصر الحديث، يقدم روسو تجليات المساواة بين المواطنين، رغم صورية هذه المساواة في ظل عقد اجتماعي، يصفه روسو بالعادل، لكنه مشترك بين الجميع. لهذا فهو يتضمن في نفس الآن المساواة والحرية، أي الحرية المدنية بدلًا من الحرية الطبيعية. حيث اعتبر روسو جميع المواطنين متساوين بالعقد

(١) *Ibid.* p. 151.

الاجتماعي[1]. أي عندما ينخرط الناس في العقد الاجتماعي، فإن هذا الأخير يضمن المساواة فيما بينهم، بوصفهم مواطنين كاملي العضوية في الجسم الاجتماعي، بمعنى أعضاء في السيادة، وفي تشكيل الإرادة العامة، وفي وضع القوانين. فالمشكلة إذن لا تتعلق بالاعتراف بمساواتهم الطبيعية، ولا بتمايزاتهم الاجتماعية بحسب الاستحقاق، ولكن يتعلق الأمر بالمساواة في الميثاق الاجتماعي[2].

وإذا انتقلنا إلى **طوكفيل**، نجده تناول المساواة بشكل جلي وإجرائي، من خلال انطلاقه من تجربة واقعية للنظام الديمقراطي في الولايات المتحدة، حيث تحدث عن عشق الأمريكيين للمساواة، أكثر من حبهم للحرية، إذ قال في صدد أولوية المساواة على الحرية: «الأمم الدِّيمقراطية تحب المساواة حبًا أقوى من حبها الحرية»[3]ويبين تجليات هذا التفاضل في العبارات الآتية: «هذا، ومن الميسور أن يقام مبدأ المساواة في المجتمع المدني من غير أن يكون هذا المبدأ مسيطرا في عالم السياسة. فقد يكون للناس في هذا المجتمع حقوق متساوية، من حيث استمتاعهم بنفس الملذات، والالتحاق بنفس المهن، وبالتردد على نفس المحلات. جملة القول، لهم الحق في العيش بنفس الطريقة

---

(1) ROUSSEAU, ***Du contrat social***, op. cit. p. 173.

(2) *Ibid.* p. 98.

(3) توكفيل، ***الدِّيمقراطية في أمريكا***، مرجع سابق، ص ٤٦٨.

والسعي وراء جمع المال بطريقة واحدة، على الرغم من أنهم لا يشتركون جميعًا بأنصبة متساوية في شؤون الحكم»[١]. فالناس إذن لا يمكنهم أن يصيروا متساوين إلا إذا كانوا أحرارا كل الحرية. ذلك أن المساواة تبلغ أقصى مداها في الحرية، على حد تعبير طوكفيل[٢]. إذن للمساواة، حسب هذا الفيلسوف، شروط لابد منها لتحقيق المساواة الفعلية. لهذا يميز بين المساواة في معناها الاقتصادي والاجتماعي، وهي المساواة في الثروات، وبين المساواة في الشروط التي تركز بالأساس على الجوانب الاجتماعية والسياسية للديمقراطية، ويتجلى ذلك في منح الحقوق لكل مواطن، ومن أهمها الحرية السياسية. أطروحته الداعية إلى تحقيق المساواة في الشروط صيرت تصوره للمساواة تصورا إجرائيا. وهذا ما جعل المساواة في الشروط لدى طوكفيل هي مساواة فعلية في نظر توران[٣].

ولا ندع الفرصة تفوتنا، لنقدم، ولو بشكل جد مقتضب، نموذجا آخر لنظرية العدالة كما ورد لدى الفيلسوف راولز، من خلال كتابه الشهير «نظرية العدالة»، هذا الفيلسوف الذي اعتبره توران ظاهرة الفلسفة السياسة في القرن العشرين عموما، وفلسفة العدالة على وجه الخصوص. النظرية التي هيمنت على التفكير

---

(١) نفس المرجع، ص ٤٦٨-٤٦٩.

(٢) نفس المرجع، ص ٤٦٩.

(٣) TOURAINE, *Qu'est-ce que la démocratie?* op. cit. p. 122.

السياسي لعدة سنوات، وفتحت نقاشا حول موضوع العدالة[١].

إن نظرية العدالة بوصفها إنصافا تعتبرها مُترجِمةُ النسخة الفرنسية لكتاب «نظرية العدالة» لراولز تصورا ملائما للديمقراطية، كما أنها في ذات الوقت تصور ممنهج ومعقول بشكل كاف ومؤهل لأن يقدم بديلا عن النفعية التي هيمنت في إطار تقليد الفلسفة السياسية في تناول القضايا المتعلقة بالمبادئ الدستورية والحقوق والحريات الأساسية . . .[٢] وتكمن إجرائية نظرية «العدالة بوصفها إنصافا» عند راولز في طموح هذا الأخير، في أن يقدم نظريته في العدالة التوزيعية بوصفها نظرية سياسية وليست نظرية ميتافيزيقية، لأنها لا تطمح إلى وضع أسس جوهرية للفعل الأخلاقي، وإنما الكشف عن المبادئ المنظمة للعدالة في إطار مجتمع تعددي ومحكم التنظيم[٣].

وتخضع العدالة عند راولز لمبدأين عامين؛ يشير المبدأ الأول إلى تكافؤ الفرص في الحقوق والواجبات بين جميع الأشخاص، بينما يفيد المبدأ الثاني إنصاف الأشخاص الأكثر حرمانا داخل المجتمع من أجل تعويضهم ومنحهم حقوق أفضل بهدف التقليص

---

(١) *Ibid*, p. 176.

(٢) AUDARD Catherine, Pré*face IN RAWLS John, La théorie de la justice*, Trad. C.Audard, Ed. Seuil, Paris, 1997, p. 18.

(٣) RAWLS John, ***Justice et démocratie***, Trad. C.Audard, Ed. Seuil, Paris, 1993, pp. 205-241.

من حدة اللامساواة الاجتماعية[1]. يستلزم المبدأ الأول المساواة الدستورية والقانونية في ممارسة الحقوق، وفي مقدمتها الحريات الأساسية، كحرية التعبير والتفكير والاجتماع والترشح للوظائف العمومية وغيرها؛ بينما يقتضي المبدأ الثاني تنظيم أشكال التفاوت الاجتماعي والاقتصادي، من خلال الإنصاف في توزيع الخيرات والمناصب، وتعويض الأشخاص الأقل حظًا، بغية التقليص من حدة الفوارق الاجتماعية.

إن مبادئ العدالة التي يتوخاها راولز هي إذن بمثابة قواعد عمومية للاتفاق السياسي داخل المجتمع الديمقراطي بين مواطنين أحرار ومتساوين. مجتمع يسمح بضمان مصالح الأفراد بشكل منصف وعادل من خلال تعاونهم الاجتماعي، بغض النظر عن تمايزاتهم الاجتماعية. لهذا نقول بأن نظرية العدالة بوصفها إنصافا تشكل تصورا سياسيا للعدالة داخل النظام الديمقراطي الدستوري، وما يحتويه من مؤسسات اقتصادية وسياسية أساسية في مجتمع تسوده قيم التعاون الاجتماعي[2].

ورغم أن نظرية العدالة عند راولز تتأسس على حالة افتراضية، إلا أن ذلك لا ينفي الصفة الإجرائية عنها. أي رغم ارتباط نظرية العدالة عنده بنظرية العقد الاجتماعي، الناتج عن اتفاق بين أشخاص عقلاء ومتساوين، في إطار «وضع أصلي»

---

(١) RAWLS, ***La théorie de la justice***; op. cit, p. 91.

(٢) RAWLS, ***Justice et démocratie***; op. cit, pp. 205-207.

(position originelle)[(١)]، نعته راولز بالافتراضي[(٢)]. يجهل خلاله هؤلاء الأشخاص مكانتهم ونصيبهم وقدراتهم في سياق مجتمع يتصورونه كإطار لتوزيع عادل للمنافع والخيرات، لكن الأهم حسب راولز هو أن هؤلاء المتعاقدين يتداولون أشكال وإجراءات ذلك التوزيع العادل والمنصف. ويتناولون القضايا موضوع خلافات ونقاشات سياسية عميقة، والبحث عن سبل تقريب وجهات النظر، أي الكشف عن التوافقات الممكنة، وتيسير مهمة اختزال اختلاف الآراء من أجل الحفاظ على تعاون سياسي قائم على الاحترام المتبادل[(٣)]. وهذا ما يبين أن الهدف من نظرية «العدالة بوصفها إنصافا» ليس ميتافيزيقيا بل هو طموح عملي على

---

(١) قال راولز بصدد الوضع الأصلي الافتراضي: «إن الوضع الأصلي للمساواة يماثل حالة الطبيعة في النظرية التقليدية للعقد الاجتماعي، هذا الوضع الأصلي لا يتم إدراكه، بالطبع بوصفه وضعية تاريخية واقعية، أو بدرجة أقل، باعتباره شكلا بدائيا للثقافة. بل يجب فهمه بوصفه وضعية افتراضية خالصة، محددة بكيفية تؤدي إلى تصور معين للعدالة. من بين السمات الأساسية لهذه الوضعية، هناك الفعل الذي يجعل الشخص لا يعرف مكانته داخل المجتمع، وموقعه داخل الطبقة أو الوضع الاجتماعي، كما أنه لا يعرف مصيره المحدد له في توزيع الكفاءات والهبات الطبيعية، على سبيل المثال، الذكاء والقوة، وغيرهما. ويمكن أيضًا القول بأن الشركاء يجهلون تصوراتهم الخاصة للخير أو ميولهم السيكولوجية الخاصة. إن مبادئ العدالة يتم اختيارها خلف حجاب الجهل RAWLS, *La théorie de la justice; op. cit, p 38.*

(٢) RAWLS, *La théorie de la justice*; op. cit, p. 37.

(٣) RAWLS, Justice et dé*mocratie; op. cit, pp. 209-210.*

حد تعبير راولز، يسعى إلى تحقيق توافق سياسي واع وطوعي بين مواطنين باعتبارهم أشخاصا أحرارا ومتساوين ومتعاونين، داخل نظام ديمقراطي عادل. مما يستدعي، قدر الإمكان، تجنب الأسئلة الفلسفية والأخلاقية التي قد تؤجج الخلافات[1].

لهذه الاعتبارات كانت نظرية «العدالة بوصفها إنصافا» لراولز نظرية إجرائية، وشكلًا من أشكال الليبرالية السياسية في سياق نظام دستوري ديمقراطي. وليست نظرية ميتافيزيقية، أخلاقية جوهرية أو فلسفية عقيمة، يؤدي الخوض فيها إلى صعوبة إيجاد الحلول الناجعة للقضايا السياسية المرتبطة بمسألة العدالة. إن الغرض من استحضار مواقف فلسفية واضحة المعالم -سواء لدى القدماء أو المعاصرين، فلاسفة من حقب وتوجهات مختلفة أمثال أرسطو وروسو وطوكفيل وأخيرًا راولز- هو من أجل توضيح دلالات مفهوم «العدالة»، خوفا من تحولها إلى مفهوم مجرد، يكتنفه الغموض، ويبعده عن رهاناته الإجرائية.

إن التساؤل عن الكيفية التي عالج بها الديمقراطيون الليبراليون مشكلة المساواة في علاقتها بالحرية، يؤكد على عمق إشكالية العلاقة بين المساواة والحرية في المجتمع الديمقراطي. لمن الأولوية في هذا المجتمع، هل للمساواة أم الحرية؟

أسبقية الحرية على المساواة في الفكر السياسي الماركسي

(١) *Ibid*. p. 214.

واضح لا غموض فيه، باعتباره يولي الأهمية للمساواة على حساب الحرية بحكم توجهاتها الفكرية والسياسية. حيث يعتبر **ماركس** أن المساواة هي أساس المجتمع الشيوعي، في حين أن حقيقة المساواة الدِّيمقراطية تكمن في الحقوق المدنية لشخص أناني، أي لرجل معزول عن الجماعة. وأهم الحقوق التي تمنحها الدِّيمقراطية للأفراد هي الحرية. بمعنى أن الحقوق المدنية تختزل إلى حرية الفرد الأنانية. ذلك أن هذه الحرية، في نظر ماركس، تحطم المساواة بين الناس، وتجعلهم غير متساوين، كما تدمر لديهم المصلحة المشتركة، وتعمق الفوارق بين وجود الفرد وجوهره الجماعاتي[١].

وعلى خلاف الإيديولوجيا الماركسية، تعطي النظرية الليبرالية، بحكم توجهها الفلسفي والسياسي، الأولوية للحرية على المساواة. إذ يرى **باشلي** (Baechler) أن الديمقراطي الليبرالي قلما يهتم بالمساواة، والحرية عنده ليست مهددة طالما أن الديمقراطيين متمسكين بالعدالة، لهذا يتم تصحيحها بالإنصاف. والديمقراطي، يضيف الكاتب، عليه أن لا يهتم كثيرا بالمساواة، مادام أن المجتمع السياسي يجب أن يكون متعددا ومتعارضا. ذلك أن النظام الديمقراطي نظام تنافسي حر ومفتوح على كل الاتجاهات والنقاشات والمواقف. التنافس بين قوى ليست بالضرورة متساوية،

(١) MARX Karl, ***La Question juive***, Trad. J-F. Poirié, Ed. Broché, Paris, 2006, pp. 366-369.

يفرز الرابح والخاسر، وعلى الكل احترام قواعد المنافسة ونتائج التباري من أجل تحقيق الصالح العام[1].

وفي سياق العلاقة بين مفهومي الحرية والمساواة، تناول باشلي المفهومين بوصفهما يشكلان قيمتين مركزيتين في الدِّيمقراطية، لكنهما بالمقابل متنافران، مؤكدا على أولوية الحرية على المساواة في النظام الديمقراطي، مادام أن الحرية تنتج بالضرورة اللامساواة، والمساواة تدمر الحرية. لهذا فالديمقراطي العقلاني، في نظر الكاتب، لا يبحث عن المساواة، إلا إذا كانت هذه المساواة تهدد الحرية. وهذه الأخيرة تظل في منأى عن التهديد طالما أن الديمقراطيين متمسكون بالعدالة. وهذا ما يبين أن مبدأ المساواة لا يشكل بالنسبة للديمقراطي مجال اهتماماته مادام أن المجتمع الديمقراطي هو مجتمع متعدد ومتعارض ومتباين وتنافسي.[2] وفي نفس السياق يؤكد أرون على التعارض بين فكرتي الحرية والمساواة في النظام الديمقراطي، حيث استنتج عدم تطابق الفكرتين في آن واحد، بمعنى أنه لا يمكن أن يكون هناك مجتمع ديمقراطي، يتمتع مواطنوه في نفس الوقت بالحد الأقصى للحرية في علاقة مع الدولة، وهم كذلك متساوون داخل النظام الاجتماعي والاقتصادي[3].

---

(١) BAECHLER. ***Démocraties***, op. cit., pp. 142 et 150.

(٢) *Ibid.* pp. 142-150.

(٣) ARON, ***Introduction*** á ***la philosophie politique***, op. cit, p. 71.

لكن، على الرغم مما سبق ذكره، فهذا لا يعني أن جميع فلاسفة السياسة يعتبرون أن النظرية الدِّيمقراطية تؤكد على أولوية الحرية على حسب المساواة. فمنهم من صرح بأن هذا المفهوم الأخير لا يقل أهمية عن نظيره (مفهوم الحرية) في المجتمع الديمقراطي. وفي طليعتهم **أرسطو** الذي تحدث في كتابه «السياسة» عن خمسة أنواع مختلفة للديمقراطية، حيث يشير النوع الأول المرتبط بموضوعنا إلى علاقة النظام الديمقراطي بالمساواة، إذ يعتبر أن المساواة في ظل هذا النظام مؤسسة على القانون. وأن الحرية والمساواة بمثابة قاعدتين أساسيتين للديمقراطية[١]. بل وأكثر من ذلك نجد **طوكفيل** يؤكد على أولوية المساواة على الحرية في المجتمع الديمقراطي، ضاربا المثل من الولايات المتحدة الأمريكية، لما لمسه من تعلق الأمريكيين، حكاما ومحكومين، بالمساواة وانجذابهم إليها وعشقهم الشديد لها. كما استشهد بنابليون بونابرت في فرنسا، مبينا أن هذا الزعيم السياسي نال شهرة كبيرة لدى الفرنسيين، رغم أنه صادر حرياتهم، لكنه حرص على استيفاء المساواة بينهم. وهذا ما جعل الناس يتعلقون بالمساواة أكثر من تعلقهم بالحرية[٢]. فالناس في المجتمعات الدِّيمقراطية، حسب **طوكفيل**، لا يشعرون بالحرية إلا إذا كانوا متساوين كل المساواة، لهذا فالحرية والمساواة يشكلان بعدين أساسيين في

---

(١) أرسطو، *السياسة*، مرجع سابق، الصفحتان ٣٣٧-٣٣٨.

(٢) طوكفيل، *الدِّيمقراطية في أمريكا*، مرجع سابق، ص ٤٦٨.

البلدان الدِّيمقراطية[1]. وسر انجذاب الناس إلى المساواة وتمسكهم بها في المجتمعات الدِّيمقراطية، يرجعه طوكفيل إلى كون المساواة تمنح لهؤلاء الناس منافع ناتجة عن المتع اليومية التي يستمتعون بها، في حين أن الإفراط في الحرية يشكل تهديدا للفرد والمجتمع على حد سواء[2]. ذلك أن السمة التي تميز المجتمعات الدِّيمقراطية الحديثة هي المساواة، فالناس قد يفضلون المساواة في ظل نظام استبدادي، لأنهم يشعرون جميعًا بمباهج يومية. في حين أن الحرية، خاصة السياسية منها، فهي تتطلب وقتا طويلا للإحساس بها. وهنا يقدم توكفيل مثالا عن القارة الأوروبية التي عرفت ملوكا مستبدين، لكن الناس لم يكونوا يشعرون بذلك الاستبداد، لكون هؤلاء الملوك عملوا على جعل رعاياهم كلهم في مستوى واحد[3]. في حين يفضل الناس العيش في ظل حكم استبدادي يفقدون حريتهم، حسب طوكفيل، لكن دون أن يؤدي ذلك إلى التفريط في المساواة في ما بينهم[4]. وفي الأخير يستنتج الفيلسوف بأن مبدأ المساواة حتمي في المجتمعات الدِّيمقراطية، وأن أي نظام طبقي يتأسس على التمايزات الاجتماعية فمآله الفشل، بتعبيرات الفيلسوف[5].

---

(١) نفس المرجع، ص ٤٦٩.

(٢) المرجع نفسه، ص ٤٧٠.

(٣) نفس المرجع، ص ٤٧٠.

(٤) المرجع نفسه، ص ٤٧١.

(٥) نفس المرجع، ص ٦٨٧.

ولهذا نلاحظ بأن لطوكفيل، على حد تعبير توران، الفضل في ربط الثقافة الدِّيمقراطية بالمساواة[1]. فالمساواة أصبحت ضرورية في المجتمع الديمقراطي، ولا يسع للديمقراطية أن توجد بدون مساواة، حسب توران، ذلك أنه يصير لزاما على الدولة الدِّيمقراطية أن تضمن لمواطنيها المساواة السياسية في الحقوق ضمن إطار القانون. وقد تلجأ الدولة أيضًا إلى تعويض التمايزات الاجتماعية من خلال تقليصها والحد منها. فما جدوى المبادئ الدِّيمقراطية، يضيف توران، إذا لم تأخذ على عاتقها مهمة التصدي لأشكال اللامساواة بمختلف أصنافها. هنا لا يسع فكرة الدِّيمقراطية أن تكون منفصلة عن المساواة في الحقوق[2]. ولهذا يخلص توران إلى القول بأنه «ينبغي لمفهوم الدِّيمقراطية في الواقع أن يقيم انسجاما بين الحرية والمساواة»[3].

وفي موضع آخر من كتابه «ما هي الدِّيمقراطية؟» أكد توران على تداخل مفهومي الحرية والمساواة في نظرية العدالة عند راولز. حيث شكل هذا الأخير، على حد قول الكاتب، نقطة التلاقي بين الذين يعتقدون بالحرية أولًا وبين الذين يؤمنون بالمساواة ثانيًا، كما يبين ذلك بكل وضوح توافق المبدأين اللذين يعرفان العدالة على أنها إنصاف[4].

---

(١) TOURAINE, ***Qu'est-ce que la démocratie?*** op. cit. p, 26.

(٢) *bid.* pp, 37-40.

(٣) *Ibid.* p، 54.

(٤) *Ibid.* pp, 176-177.

وفي سياق الحديث عن عدالة النظام الديمقراطي نقول بأن الدِّيمقراطية قد تولد بالمقابل حالات من الظلم والاستبداد. والتجارب التاريخية مليئة بالأمثلة، بدءا من التجربة الدِّيمقراطية في مهدها، في أثينا، وانتهاء بتجربة النظام الديمقراطي المعاصر الذي أفرز توتاليتارية النظام النازي، على اعتبار أن هتلر قفز إلى السلطة عبر صناديق الاقتراع الديمقراطي. سأكتفي فقط بذكر التجربة اليونانية، مادام أن التجربة الهتلرية ذكرناها سالفا. إن تجربة سقراط داخل أثينا الدِّيمقراطية لم تكن تجربة تؤكد أن هذه المدينة شكلت فضاء للحريات السياسية، ذلك أن المحاكمة التي خضع لها الفيلسوف ليست بالتأكيد محاكمة جنائية، بل سياسية، إن لم نقل فكرية. حرمت سقراط من حقه في التفكير والتعبير. لا شك إذن أن هذه المحاكمة السياسية والفكرية أحرجت كثيرا الديمقراطيين الذين تغنوا بالديمقراطية الأثينية، ونعتوها بأفضل الأوصاف. نجدهم مجبرين على تقديم تبريرات عن هذا الخطأ السياسي الجسيم الذي ارتكبته الدولة الدِّيمقراطية الأثينية، وهو الخطأ الذي سجله تاريخ الفكر السياسي، ليستشهد به كل منتقد للنظام الديمقراطي، ومتشكك في طهرانيته، نافيا عنه صفة النظام الحامي للحريات والراعي للحقوق. ولعل أبرز التبريرات التي يقدمها فلاسفة الدِّيمقراطية، هو ما ذكره بوبر، حينما اعتبر سقراط ناقدا للمؤسسات الدِّيمقراطية في أثينا، وليس عدوا لها، وهناك ثمة اختلاف أساسي بين النقد البناء للديمقراطية الذي يتوخى

الإصلاح، والنقد العدائي لها والذي يروم الهدم[1]. في هذا الصدد، اعتبر بوبر أن سقراط لم ينتقد الدِّيمقراطية بوصفها نظاما سياسيا، بقدر ما وجه لومه إلى السياسيين الديمقراطيين في عصره، حيث فضح أنانيتهم ورغبتهم الجامحة في السلطة[2]. ويسرد بوبر في هذا السياق، مقطعا من محاورة كريتون، قال فيها سقراط: «لو أني قد مضيت، لكنت خالفت قوانين الدولة، وتصرف مثل هذا سوف يضعني في موقف المعارض للقوانين، ويبرهن على عدم ولائي. ولسوف يلحق الأذى بالدولة. ولكنني لو مكثت لأمكنني أن أبعد الشك عن ولائي للدولة، ولقوانينها الدِّيمقراطية، وأبرهن على أنني لم أكن أبدًا من أعدائها. ولا يمكن أن يكون ثمة برهان على ولائي أفضل من رغبتي في أن أموت من أجله»[3]. وهذا ما يؤكد بشكل صريح على عمق الولاء الذي يقدمه سقراط للدولة ولقوانينها القائمة، ويستبعد كل فكرة تلصق العداء لهذا الفيلسوف بنظام الحكم الديمقراطي في أثينا.

وبغض النظر عن هذه التبريرات، فإن بوبر، في موضع آخر، يعترف بأن الدِّيمقراطية الأثينية، رغم انتصاراتها المدهشة الثقافية والسياسية، فقد اقترفت أخطاء جسيمة. ولعل أرهبها المحاكمة

---

(١) POPPER, ***La société ouverte et ennemis***, op. cit. p. 155.

(٢) *Ibid.* pp. 156-157.

(٣) *Ibid.* p. 158.

السياسية لسقراط، والتي وصفها بوبر بالجائزة[1]. إن الاعتراف بارتكاب النظام الديمقراطي للأخطاء، يعد أفضل تبرير عقلاني عن مساوئ هذا النظام، بدل البحث عن تبريرات واهية لإخفاء ممارسات سياسية ظالمة. وهذه هي ميزة بوبر، يقول برودني (Brudny)، في أنه ينفي إمكانية تصور نظام سياسي كامل وفاضل، ما يمكن الحديث عنه فقط هو نظام نستطيع من خلاله تجنب الأخطاء والاستفادة منها[2]. فالخطأ في السياسة، حسب بوبر، يستحيل تجنبه، وإبراز الخطأ لا يعد انتقاصا من النظام الديمقراطي. ذلك أنه من الأخطاء نتعلم، خاصة وأن السياسة هي مجال لتقويم الأخطاء وإصلاح الاعوجاج، من خلال بحث لانهائي عن حلول جديدة لمشاكل مطروحة. وهذا الموقف يوافق تصوره الإبستمولوجي الذي يتعارض مع كل معرفة دوغمائية، سواء كانت في العلم أو في السياسة. ذلك أن المعرفة ليست يقينية وثابتة ومطلقة ونهائية، فهي في نمو مستمر. لهذا فالنظام السياسي الديمقراطي مجبر في كل مرة على التخلي عن مجموعة من الأفكار والممارسات وتعويضها بأخرى أفضل. وهذه المهمة، يعتبرها بوبر، مسؤولية الأجيال الصاعدة في الاستفادة من أخطاء الأجيال

---

(١) POPPER, *Etat paternaliste et Etat minimal*; op. cit, p. 35.

(٢) BRUDNY, ***Karl Popper, un philosophe heureux***, Ed. Grasset et Fasquelle, Paris, 2002, p. 187.

السابقة، واستثمارها في إصلاح الأوضاع الراهنة[1].

إلا أنني لا أريد الفرصة تفوتني، لأدلي بشهادة تقدم بها ليو ستروس، بوصفه فيلسوفا ومؤرخا للفلسفة السياسية، في حق النظام الديمقراطي في أثينا، بصدد حادثة إعدام سقراط، حيث يقول: «صحيح أن سقراط حكم عليه بالإعدام في ظل النظام الديمقراطي. ونفذ فيه الحكم في سن السبعين سنة، وكان بإمكان محاكمته بنفس العقوبة في سن الستين، بمعنى أنه قد سمح له بالتعبير عن مواقفه لمدة عشر سنوات طويلة»[2]. وهذا يعني، يواصل ليو ستروس، أن القدماء انتقدوا الدِّيمقراطية التي رفعت شعار الحرية في الحياة الاجتماعية والسياسية، لكن الحرية لم تكن غايتهم السامية، بل إن غايتهم تمثلت أساسًا في الفضيلة، ذلك أن الحرية بوصفها غاية، يضيف الكاتب، كانت غامضة وملتبسة، لأن الحرية هي للخير والشر معا، في حين أن الفضيلة هي الخير الأسمى عندهم[3].

٢- مفهوم العدالة عند الديمقراطيين:

إذا كانت العدالة تعني المساواة، فهل هي المساواتية على النمط الاشتراكي أم مجرد تكافؤ للفرص؟

من المبادئ التي تؤسس العدالة في تصورات الديمقراطيين،

---

(١) *Ibid, p. 199.*

(٢) STAUSS Leo, ***Qu'est-ce que la philosophie politique?*** Trad. Olivier Sedyn, Quadridge, Paris, 2000, p. 41.

(٣) *Ibidem.*

على اختلاف مشاربهم وتوجهاتهم، مبدأ المساواة. مساواة في الحقوق والشروط، ويمكن اعتبار ذلك بديلا عن الاشتراكية التقليدية التي تدعي القدرة على تحقيق المساواة بين فئات المجتمع المختلفة. لهذا فالمساواة التي يطمحون إلى ترسيخها هي مساواة بين الأفراد (مساواة ليبرالية) تقتضيها الفردانية الدِّيمقراطية، وليست بالضرورة مساواة بين الطبقات الاجتماعية (مساواة اشتراكية)، قد تستلزمها المساواة الدِّيمقراطية الجماعاتية، التي تعني في نفس الآن الصالح العام والرعاية الجماعية والسلطة الاجتماعية . . .

لا يعتقد الديمقراطيون اعتقادًا لاعقلانيًا ولا واقعيًا بالمساواة المطلقة والتامة بين البشر، لأن الناس في الطبيعة والواقع غير متساوين. لكن الدِّيمقراطية السياسية تستلزم مع ذلك النضال من أجل حقوق متساوية. هكذا كان مبدأ المساواة موضوعا لتأويل خاص عند الديمقراطيين، ينفتح على اختيارات عقلانية تشهد على ضرورة احترام تكافؤ الفرص في علاقة الأفراد مع الحقوق والقوانين والمنافع. لكن دون تغييب لدور الدولة في هذا السياق. وهذا ما يميز ليبرالية الديمقراطيين عن غلاة الليبرالية. ودون السقوط أيضًا في أحضان الجماعاتيين، وهو ما جعل مفهوم العدالة ينخرط ضمن نقاش فلسفي واسع حول مسألة العلاقة بين الفرد والجماعة في ما يتعلق بالقضايا المرتبطة بمفاهيم الحرية والمساواة والحق والعدالة. فإذا كان الجماعاتيون يعتبرون أن مبادئ العدالة تستمد قوتها الأخلاقية من القيم السائدة داخل الجماعة، من حيث

أنها تحدد ما هو عادل وما هو غير عادل، في حين أن الليبراليين يلحون على حيادية الجماعة تجاه قيم العدالة. بينما ينظر فريق ثالث إلى العدالة بوصفها مبادئ تقاس بالغايات السياسية والأخلاقية والعقلانية التي تطمح إليها، سواء كانت هذه الغايات ذات مرجعية فردية أو جماعية. وهذا ما جعل هذا الفريق الأخير لا يستبعد الدور الذي يمكن أن تلعبه الدولة في تحقيق الأهداف المنشودة. من خلال قدرة الدولة على حماية الحقوق والمنافع، عبر قوانينها الصارمة. فالحقوق مثلًا حسب الليبراليين يجب أن تحترم، لأنها تنم عن اختيارات فردية، والاحترام هنا هو احترام لتلك الذوات الفردية. نفس شيء بالنسبة للخيرات، يجب تمكين الأفراد من حيازتها والاستفادة من منافعها. لكن بالنسبة لهم، فالحرية الفردية ليست فقط فعل اختيار وإرادة ذاتية، بل الحرية الفردية يجب النظر إليها في علاقتها بحريات الآخرين. وهي بالتأكيد ليست مطلقة بدون شكل أو حدود، بل هي مقيدة بشروط جماعية. ولحماية ذاتها، على دولة القانون وضع تشريعات تسري على الجميع على قاعدة المساواة، وتلك هذه العدالة في أبعادها السياسية والاجتماعية والأخلاقية. هنا تكون الدولة العادلة هي التي تتعامل بعقلانية تستلزم الاستجابة لمنطق التوازن والانسجام بين متطلبات الفرد والجماعة. يجب على الدولة أن تضمن الحياد تجاه مبادرات واختيارات الأفراد، ولكن بالمقابل عليها التدخل لحماية تعسف الأفراد على قيم الجماعة. ومعيار تدخل الدولة هنا معيار

أخلاقي، يقتضي فعل الخير وتجنب الشر. وبناء على ذلك تكون الحقوق والمنافع التي تكفلها العدالة خاضعة لاعتبارات أخلاقية أكثر منها سياسية، خاصة عندما ترتبط العدالة السياسية بطبيعة النظام الديمقراطي، الذي يجعل إرادة الأغلبية في موقع الهيمنة. ذلك أن الأغلبية ليست لها صلاحية فرض قيم وتصورات عند تأويل مبادئ الحقوق. كما أن الأهم ليس هو فعل الإرادة الذي يضمن استقلالية الشخص، ولكن محتوى ذلك الفعل. لذلك على الدولة الدِّيمقراطية احترام الحقوق المدنية والسياسية، وضمان توزيع عادل للخيرات والمنافع. ومن ثم فالدولة مطالبة برعاية المواطنين وحمايتهم، وتحقيق مطالبهم الاجتماعية والسياسية. كما أنه على الفرد مراعاة واقعه الاجتماعي. فالعدالة لا يمكن تصورها مستقلة عن المجتمع، ولا يمكن للمناقشات حولها أن تتم بمعزل عن السياق الثقافي والاجتماعي. فالفرد، بالفعل، هو ذات حرة ومستقلة وفاعلة، لكنه أيضًا مسؤول، وتتحدد مسؤوليته في ارتباطه بالآخرين على وجه الاحترام والتسامح داخل فضاءات المجتمع. هناك جدلية الفردي والجماعي، لكن مع أولوية الفرد، بوصفه شخصًا عاقلًا وحرًا ومتساويًا، وعلى المجتمع حماية هي السمات العامة للشخصية.

إن أولوية الفرد على الجماعة عند الديمقراطيين لا تعني البتة تجرد الذات من كل روابطها الثقافية والأخلاقية. وهذا ما جعل ليبراليتهم ذات بعد سياسي، وليست ذات طابع فرداني تلح على

أولوية الفرد على الجماعة. ليبراليتهم ترمي إلى دمج الفرد في سياق الدولة الدِّيمقراطية، على أساس التواصل والتبادل والتعاون، لما فيه خير الفرد والمجتمع. ليبرالية سياسية تقدم تصورا للفرد بوصفه «مواطنا سياسيا»، تجمعه بالمواطنين الآخرين علاقات متعددة الأبعاد، تقوي روابطهم، من خلال الالتزام الأخلاقي بمبادئ الدِّيمقراطية في إطار مؤسسات سياسية قائمة. وتكمن أهمية هذه المبادئ والمؤسسات في ضمان العيش المشترك. وهذا هو البعد العقلاني للديمقراطية، الذي يقدم العدالة بوصفها تصورا سياسيا يحقق غايات الدولة الدِّيمقراطية التي تنشد الحياة الكريمة لمواطنيها.

إن المأزق النظري لفلاسفة الدِّيمقراطية ناتج عن صعوبة التفعيل الواقعي لنظرية العدالة بوصفها مساواة، سواء كانت مساواة في الحقوق والواجبات، أو في توزيع الخيرات، أو فقط تكافؤا في الفرص والشروط. فإن كان الأمر ممكنا بالنسبة لأفكار فلسفية تأملية أخرى، فهو ليس كذلك بالنسبة لفلاسفة واقعيين أو عقلانيين يأبون تأسيس نظرياتهم السياسية على تصورات يوطوبية لاعقلانية، تؤمن بأحلام تحقيق المساواة، اقتصادية كانت أو اجتماعية؛ تصورات سرعان ما تتحول إلى طموحات مثالية صعبة المنال، خاصة في البلدان الدِّيمقراطية التعددية. إن العقلانية السياسية استلزمت التفكير في وضع الخطوط العريضة لنظام سياسي قادر على التأسيس لشبكة من العلاقات بين المواطنين يتصفون بالندية في ما بينهم، حيث تمكنهم هذه العلاقات من التمتع بحقوقهم المدنية،

وخاصة الحرية السياسية، في مجتمع ديمقراطي متعدد يستطيع عبر المؤسسات السياسية الدِّيمقراطية، تدبير خلافات مواطنيه من خلال نقاشات سياسية عميقة، ويعينهم على سبل تقريب وجهات النظر، في أفق ضمان تعاون فيما بينهم من أجل الحفاظ على تضامن سياسي قائم على الاحترام المتبادل، يعينهم على حل مشكلاتهم الاجتماعية والسياسية.

غالبًا ما يتم اعتبار الدِّيمقراطية النقيض المباشر للتوتاليتارية. وفلاسفة السياسة يتناولون، هذه الأخيرة، بوصفها نمطًا مثاليًا لكل الأنظمة الاستبدادية. فمعظم هذه الأنظمة إما يقترب قليلًا أو يبتعد كثيرا عن النظام التوتاليتاري. لهذه الاعتبارات يتم التركيز على استجلاء خصائص هذا النظام، والنظر إليها باعتبارها تشكل الطرف المقابل للديمقراطية.

لاحظ كلود لوفور بأن هناك خلطًا واضحًا لدى مستعملي كلمة «توتاليتاري» (totalitaire)، فتارة يقصدون بها النظام السلطوي (autoritaire) أو القمعي (oppressif)، وتارة أخرى يشيرون بها إلى النظام التعسفي (arbitraire)، أو الاستبدادي (despotique). إذ تحولت الكلمة بالنسبة لهم إلى ما يشبه فقاعة ينفخ فيها كل من يواجه طغيان الدولة أو الأحزاب أو أي سياسات مماثلة[١].

---

(١) LEFORT Claude.; *L'Invention démocratique*, op. cit. p. 250.

يعتبر بوبر أول من طرح، في تاريخ الفكر السياسي، موضوع «التوتاليتارية» للنقاش الفلسفي، في كتابيه «بؤس التاريخانية» و«المجتمع المفتوح وأعداؤه» منذ ١٩٤٢، عبر الكشف عن أصولها الفلسفية، قبل أن تعمل حنة أرندت على البحث في مسألة التوتاليتارية بشكل منهجي مركز من خلال كتابها «أصول التوتاليتارية» سنة ١٩٥١[١]. مع فارق جوهري، هو أن الفيلسوفة اعتبرت أن أصل التوتاليتارية حديث، يرجع إلى فترات الحرب العالمية الأولى، حين نظرت إلى التوتاليتارية بوصفها شكلا معاصرا من أشكال الاستبداد، يتصف بتعسف السلطة وتجاوز القوانين وهيمنة الحاكم[٢] بينما كشف بوبر عن مصادرها في الفلسفتين الإغريقية والألمانية؛ فلسفات أفلاطون وهيغل وماركس[٣]. لهذا قام بوبر بالبحث في الأصول الفكرية للتوتاليتارية، بدل تتبع هذه الأخيرة في تجارب سياسية تاريخية كالنازية مثلًا[٤].

ترى بوفريس أن بوبر تناول التوتاليتارية بوصفها ظاهرة سياسية قديمة ترجع أصولها الفكرية إلى أفلاطون، في حين أنها معاصرة في نظر حنة أرندت التي اعتبرت أن أصل التوتاليتارية حديث

(١) ARENDT Hannah. ***Le systÒme totalitaire***, Ed. Point Politique, Seuil, Paris, 1951.

(٢) *Ibid*, pp. 204-205.

(٣) BOUENI, ***Karl Popper, Epist*émologie et pens*ée politique***, op. cit, p. 341.

(٤) BRUDNY Michelle-Irè*ne*, ***Karl Popper, un philosophe heureux***, op. citp. 123.

يتموقع في فترات الحرب العالمية الثانية التي شهدت اضطرابات إنسانية[1]. لهذا فضل بوبر نقد الأصول الفكرية للتوتاليتارية ابتداء من الفكر السياسي اليوناني، خاصة مع أفلاطون وما قبله. ليكون أول مفكر سياسي يتناول التوتاليتارية انطلاقا من الحقبة اليونانية. سنعرض بإيجاز شديد لخلفيات هجوم بوبر على هؤلاء الفلاسفة (أفلاطون، هيغل، ماركس)، والذين اعتبرهم بمثابة المنظرين للفكر السياسي التوتاليتاري.

يقصد بوبر بالتوتاليتارية نظامًا سياسيًا سلطويًا استبداديًا يحرم المواطنين من ممارسة حرياتهم، خاصة السياسية منها. وهذا ما يفقدهم إنسانيتهم، ويسلبهم الإحساس بمسؤولياتهم الشخصية، ويحول دون تحقيق تطلعاتهم نحو مستقبل أفضل للإنسانية جمعاء[2]. ومن أبرز خصائص هذا النظام السياسي، أن الفرد أو الجماعة يديران المجتمع بشكل سيادي، ويمارسان ضبطا مطلقا على الأفراد، ورقابة شاملة على أنشطتهم الفكرية والسياسية والاجتماعية ... فرغم أن بوبر يقصد بالتوتاليتارية أو السلطوية، الأنظمة السياسية النازية والفاشية والستالينية، لكن ما نلاحظه هو أنه لم يتناول أبدًا بشكل مفصل هذه الأنظمة السياسية المعاصرة له. ورغم أنه صرح بأن كتابيه «المجتمع المفتوح وأعداؤه» و«بؤس التاريخانية» جاءا كرد فعل ضد نظام الحكم عند هتلر[3]، إلا أننا

---

(١) بوفريس، *العقلانية النقدية عند كارل بوبر*، مرجع سابق، ص ٨١.

(٢) بوبر، *الحياة بأسرها حلول لمشاكل*، مرجع سابق، الصفحتان ٢٨٦-٢٨٧.

(٣) POPPER, *La Quête inachevèe*, op. cit, pp. 164-165.

لم نشهد في الكتابين المذكورين أية إشارة إلى هذا الزعيم السياسي. وهذا ما يعزز حكمنا بأن بوبر فيلسوف يناقش الفلاسفة (أفلاطون، هيغل، ماركس . . . وغيرهم كثير)، ومن ثم يبحث في الأصول الفكرية للتوتاليتارية المعاصرة، وليس سياسيًا عمليًا يحاور الشخصيات السياسية التقليدية (هتلر، موسوليني، ستالين . . .).

تاريخيًا، بدأ استعمال لفظة «التوتاليتارية» منذ سنة ١٩٢٠، لتظهر لأول مرة مكتوبة سنة ١٩٣٢، في «الموسوعة الإيطالية» بقلم موسوليني، الزعيم الإيطالي الفاشي، رغبة منه تحقيق طموحه في إقامة نظام الحكم المطلق (absolutisme)، يتأسس على الهيمنة الكلية للدولة، أو من يقوم بإدارتها بالقوة، كالحزب الوحيد أو الزعيم الأوحد. لهذا اعتبرت الكلمة نابعة من قاموس فاشي قبل أن تنتقل إلى النازية والشيوعية[١]. ومنذ ذلك الحين انتشر استعمال المفهوم في كتابات المعارضين للفاشية الإيطالية، من الليبراليين والاشتراكيين والمسيحيين، هؤلاء اعتبروا الفاشية نظاما شموليا يقوم على الرعب (terreur)[٢].

في حين نجد المؤرخ **تالمون** (Jacob L. Talmon - 1916-1980) يضفي على نشأة المفهوم طابعا إشكاليا، عندما أرجع التوتاليتارية إلى ديمقراطية القرن ١٨، إبان الثورة الفرنسية. فحسب خطاطة هذا المؤرخ، فإن عقلانية الأنوار تَولد عنها تياران ديمقراطيان:

---

(١) LEFORT; ***L'Invention dèmocratique***, op. cit. p. 25.

(٢) TRAVERSO Enzo, ***Le Totalitarisme***, Ed. Seuil, Paris, 2001. p. 19.

الليبرالية الواقعية التعددية، والتوتاليتارية الكليانية (holiste) والمسيحية (messianique)؛ التيار الأول عظم من شأن الإصلاح التدريجي والبرغماتي للمجتمع، باحترام الاستقلال الذاتي للفرد في علاقته مع الدولة؛ أما التيار الثاني فكان يتطلع إلى مطابقة الإنسانية بالنظام المثالي المحدد سلفا. هذان التياران للتذكير يتعلقان بالتأكيد بتصورين متميزين للديمقراطية، لكنهما ينجمان عن نفس الثقافة (ثقافة الأنوار). فالتوتاليتارية التي يشير إليها (تالمون) ترجع إلى مساهمات فلاسفة الأنوار، أمثال روسو، الذي اعتبره المنظر الأول للدولة التي تجسد الإرادة العامة[1].

وإذا كانت حنة أرندت قد أطلقت لفظة «التوتاليتارية» على أنظمة شيوعية أكثر منها فاشية، في إشارة منها، على الخصوص، إلى الستالينية السوفياتية، عندما تحولت إلى نظام بيروقراطي بوليسي يشيد معسكرات الاعتقال ضد خصومه من المعارضين، وأصبحت الدولة تتماهى مع ستالين بوصفه زعيما مقدسا[2]، فإن رايمون أرون دعا إلى عدم الخلط بين النازية والنظام السوفياتي، مادام هذا الأخير هو نتاج إرادة ثورية، مستمدة من قيمة مثالية ذات طابع إنساني. ذلك أن الهدف كان هو خلق نظام أكثر إنسانية لم يعرف له التاريخ مثيلًا، يطمح إلى إلغاء الطبقات، بشكل يحقق التجانس والمساواة والاعتراف بقيمة المواطن ... لكن العنف، يضيف

---

(١) TALMON Jacob, in Traverso, ***Le Totalitarisme***, op. cit. pp. 601-602.

(٢) LEFORT; ***L'Invention démocratique***, op. cit. pp. 86-88.

أرون، كان وحده سبيلًا لتحقيق مثل هذا المجتمع الخير، مما جعل البروليتاريا تدخل مع الرأسمالية في حرب لا ترحم. فكان الهدف ساميا، إلا أن الطريقة كانت شرسة وتافهة، أي الحرب المدنية والرعب السياسي، من أجل إنجاح الثورة[١].

وعلى الرغم من أن القرن العشرين عرف ثلاثة تجارب تاريخية نشأت منذ الحرب العالمية الأولى، نعتت بالتوتاليتارية[٢]، إلا أن كارل ياسبرز (Karl Jaspers) نبه إلى أن مفهوم التوتاليتارية من حيث التعريف لا يعني بالضرورة الشيوعية أو الفاشية أو النازية، فهذه الأنظمة ليست سوى أشكال اتخذتها التوتاليتارية في لحظات تاريخية محددة. لهذا فإنها (أي التوتاليتارية) غير مرتبطة بأي إيديولوجية بعينها، حيث بإمكانها ضم جميع الإيديولوجيات. وإن كانت متعارضة فيما بينها (الفاشية، النازية، الشيوعية، الوطنية، النزعة المحافظة أو الثورية . . .)[٣]. فالشيوعية مثلًا، يضيف ياسبرز، تتعارض مع النازية، وقد تحاربتا بشراسة، لكن القاسم المشترك بينهما هو عداؤهما للحرية السياسية ولجوؤهما إلى العنف من أجل تحقيق الغايات[٤].

---

(١) ARON R, in Traverso, ***Le Totalitarisme***, op.cit. pp. 495-496.

(٢) الفاشية الإيطالية (١٩٢٢-١٩٤٥) والنازية الألمانية (١٩٣٣-١٩٤٥) والستالينية الروسية (بين العشرينات وأواسط الأربعينات من القرن الماضي)

(٣) JASPERS K. in Traverso, ***Le Totalitarisme***, op. cit. pp. 462-465.

(٤) *Ibid.* pp. 469-470.

فإذا كان أغلب الدارسين والمحللين للظاهرة التوتاليتارية يربطون هذه الأخيرة بالتجارب الواقعية التي عرفها القرن العشرين، وهي التي انطلقت مع الفاشية وتوطدت مع النازية، وعرفت نهايتها مع الشيوعية، فهل معنى هذا أننا نعيش حاليا زوال الظاهرة؟ أو بتعبير آخر، هل انهيار الشيوعية أدى إلى انهيار مفهوم «التوتاليتارية» أم أن هذا المفهوم لا زال صالحًا طالما أن له خصائص متميزة يمكن أن تظهر في أي نسق سياسي يجسدها؟ ما المقصود إذن بمفهوم التوتاليتارية؟ ما هي أهم خصائص هذا المفهوم؟ وهل ظهور هذه الخصائص، بشكل جزئي أو كلي في نظام حكم معين، يسمح بنعت ذلك النظام بالتوتاليتاري؟

لا غرو إذا اعتبر الدارسون كتابات حنة أرندت حول التوتاليتارية من أفضل ما كتب حتى الآن، لكونها استطاعت أن تحصر أهم خصائص هذا النظام المجتمعي في عبارات دقيقة ومركزة، استنادا إلى أدلة واقعية، شكلت الوثائق التاريخية حول الأنظمة النازية والستالينية أهم مرجعياتها[١]. انطلاقا مما تجمع لديها من معطيات واقعية، اعتبرت أرندت أن النظام التوتاليتاري يتسم بخصائص تجعله ظاهرة حديثة مختلفة عن كل الأشكال السابقة للحكم الاستبدادي، كالديكتاتورية وما شابهها[٢]. حيث تقول: «حتى هذه اللحظة، لم نتعرف إلا على شكلين أصيلين من

(١) ARENDT. ***Le système totalitaire***, op. cit, pp. 7-9.

(٢) *Ibid*, p. 13.

التسلط التوتاليتاري؛ ديكتاتورية الحزب الوطني-الاشتراكي لما بعد عام ١٩٣٨، وديكتاتورية البولشفية القائمة منذ عام ١٩٣٠. على أن شكلي التسلط هذين يختلفان بصورة أساسية عن كل أنواع الأنظمة الديكتاتورية الأخرى، أكانت استبدادية أو طغيانية»[١]. أما بالنسبة للفاشية، فإنه على الرغم من أن موسوليني هو صاحب عبارة «الدولة التوتاليتارية» فإنه، حسب أرندت، لم يتمكن من إقامة نظام توتاليتاري عام، واكتفى فقط بإرساء ديكتاتورية الحزب الواحد[٢].

ما يميز الأنظمة التوتاليتارية إذن، هو لجوؤها إلى العنف والرعب من أجل التضييق على الحريات، حرية الرأي والتعبير والانتماء والإبداع الأدبي والفني والثقافي وكل ما يتعارض مع إيديولوجيا الدولة، عبر إقامة معسكرات الاعتقال، والتنكيل بالمعارضين، وفرض الرقابة على الثقافة والسياسة والاقتصاد . . .[٣] فالتوتاليتارية، يقول ألان توران، تستخدم العنف كوسيلة لتصفية أعداء الدولة الداخليين والخارجيين. ذلك أن الدولة والمجتمع السياسي والمجتمع المدني تختلط داخل النظام التوتاليتاري مع حزب أو جهاز حكم كلي القوة[٤].

وفي هذا السياق، يقدم لنا هابرماس صورة عن المجتمعات

---

(١) *Ibid*, p. 150.

(٢) *Ibid*, p. 30.

(٣) Ibid, pp. 7-8.

(٤) TOURAINE, ***Qu'est-ce que la démocratie?*** op. cit, p. 144.

التوتاليتارية (totalitaires)، في علاقتها مع المجتمع المدني والمجال الخاص للأفراد. حيث تمارس الدولة الشمولية (état panoptique) رقابتها على فضاء عمومي أصابته البيروقراطية بالعقم فقوضت دعائمه. إن التدخلات الإدارية والمراقبة الدائمة، حطمت البنية التواصلية للعلاقات اليومية، سواء داخل الأسرة أو المدرسة أو الجماعة أو علاقة الجوار ... فدمرت شروط الحياة التضامنية، وشللت المبادرات والنشاطات المستقلة ... بمعنى تدمير المجموعات الاجتماعية والنسيج الجمعوي، وتفكيك الهويات **الا**جتماعية، وخنق كل تواصل عمومي تلقائي. هكذا، تم تشكيل أفراد مستلبين، يواصل هابرماس، ينظرون إلى أنفسهم كحشود جماهيرية (masses)، موضوعة تحت المراقبة، يتم تعبئتها في اتجاه كل عمل استفتائي (plébiscitaire)[1].

وما يشكل أبرز سمات الأنظمة التوتاليتارية، حسب أرندت، فضلًا عما سلف، هو هيمنة الحزب الوحيد الذي يتماهي مع الزعيم الأوحد الذي يضفي القداسة على شخصه. ويعمل على تحويل جميع فئات المجتمع إلى جماهير ترزخ تحت نير سلطته. فهو صاحب السلطة المطلقة، يبسط سيطرته على الجيش والشرطة والإدارة والمجتمع عمومًا. لكنه في واقع الأمر هو زعيم «الإمبراطورية البوليسية» بتعبير أرندت، لكونه جعل الشرطة والمخابرات السرية يمتد نفوذها على جميع الأجهزة، بما فيها

(١) HABERMAS, ***Droit et démocratie***, op. cit. p. 395.

الجهاز العسكري[1]. لهذا اعتبرت الفيلسوفة أن المخابرات السياسية هي الأفضل تنظيمًا والأكثر فعالية من كل قطاعات الحكم[2]. ذلك أن السلطة العسكرية، على حد قولها، تختفي كلما تمكنت من القضاء على أي تهديد خارجي أو معارضة سياسية صريحة. في هذه اللحظات تبدأ الشرطة السرية في الشروع في عملها، تترصد حركات كل معارضة داخلية، تتحين فرصة إقبارها[3].

ولعل من بين أهم الخصائص التي تميز النظام التوتاليتاري، حسب أرندت، هو قدرة هذا النظام، على توحيد الجماهير، التي تشكل غالبية الفئات العريضة من الناس المحايدين واللامبالين سياسيا، توحيدهم ليس بمنطق الدفاع عن المصالح المشتركة، ضمن أحزاب سياسية أو مجالس بلدية أو تنظيمات مهنية أو نقابية... ولكن بواسطة إيديولوجيات تعبئ هؤلاء الجماهير باسم العرق أو الطبقة أو الشعور الوطني...[4] وفي غياب الوعي الطبقي لدى الجماهير التي تتصف بالبلادة والحياد السياسي، نتيجة عدم وعيها بمصالحها الخاصة، فإن الوضع يفضي لا محالة، حسب أرندت، إلى انهيار نظام الطبقات، ومن ثم انهيار نظام الأحزاب نفسه[5]. في هذا السياق يلجأ الحزب المسيطر أو الحركة

---

(١) ARENDT. *Le système totalitaire*, op. cit. pp. 17-21.

(٢) *Ibid*, p. 162.

(٣) *Ibid*, pp. 152-154.

(٤) *Ibid*, pp. 31-34.

(٥) *Ibid*, pp. 37.

المهيمنة على الحياة العامة تارة إلى أساليب دعائية وديماغوجية من أجل توحيد الجماهير، وتارة إلى فئات من المثقفين الانتهازيين، وفي غالب الأحيان الاستعانة بالقوة وزرع الرعب[١]. في هذه اللحظة بالذات، تضيف أرندت، تتطابق سلطة الحزب مع سلطة الحكومة في الدولة التوتاليتارية «بحيث يوصف الجهاز الحكومي عامة، على أنه الواجهة التي تتوارى خلفها السلطة الواقعية التي يمارسها الحزب وتشكل كل حماية له»[٢]. وهذا ليس بغريب على الأنظمة التوتاليتارية، فعندما تريد بسط سيطرتها التامة على جهاز الدولة، فهي تعمل على توزيع الوظائف الإدارية السيادية على أعضاء الحزب أو الحركة أو على أشخاص موالين لها. وهي الحالة التي تجعل الدولة بحكومتين: حكومة ظاهرة شكلية (حكومة الواجهة)، وأخرى فعلية (حكومة الظل)[٣]. وفي كثير من الأحيان تلجأ الدولة التوتاليتارية إلى إضفاء السرية على أعضاء حكومة الظل من أجل نجاح مهمتها في التحكم والسيطرة، حيث تقول أرندت، في هذا الصدد بعبارات غاية في الدقة والنباهة «إن القاعدة الموثوقة الوحيدة، في دولة توتاليتارية، هي أنه كلما كان أعضاء الحكم عرضة للظهور، إلا وتضاءل النفوذ الذي أعطي لهم؛ وكلما زادت سرية مؤسسة أو أحيط وجودها بالكتمان، إلا وأصبحت لها قدرة

---

(١) *Ibid*, pp. 50-65.

(٢) *Ibid*، pp. 125.

(٣) *Ibid*, pp. 126-127.

متعاظمة بصورة مطردة. مبدأ: حيث يبدأ السر تبدأ السلطة الفعلية»[١]. ولهذه الاعتبارات يتم التكتم على أبرز جهاز تسلطي في الدولة التوتاليتارية، ألا وهو سلطة المخابرات السياسية. حيث لا هم لهذه السلطة سوى رصد الحياة السياسية والشؤون العامة للبلد، من أجل تحقيق الضبط وضمان الأمن والاستقرار.

لكن هناك من الدارسين من اعتبر التوتاليتارية نظاما عسكريا[٢]. بدليل أن فكرة التوتاليتارية نمت وتطورت في سياق الحربين العالميتين، فأصبحت «حربا شاملة» (guerre totale)، وظفت خلالها كل الموارد المادية، وعبأت كل القوى الاقتصادية والاجتماعية، وأعادت تشكيل الذهنيات ...[٣].

وفي ضوء المعطيات الواقعية التي قدمتها حنة أرندت، وهي المعطيات المستندة إلى أدلة ووثائق تقدم أمثلة غزيرة حول تجليات التوتاليتارية في النظامين النازي والستاليني، حصر رايمون أرون خصائص التوتاليتارية في خمسة عناصر أساسية، نقدمها مختصرة كالآتي:

أولًا، الظاهرة التوتاليتارية تبرز في نظام يُمكّن حزبًا واحدًا من احتكار النشاط السياسي.

(١) *Ibid*, pp. 133.

(٢) TOURAINE, ***Qu'est-ce que la dèmocratie?*** op. cit, p. 147.

(٣) ENZO, ***Le Totalitarisme***, op. cit. p. 9.

ثانيًا، الحزب الاحتكاري ينشط ويتسلح بإيديولوجية تمنحه سلطة مطلقة، تتحول فيما بعد، إلى حقيقة رسمية للدولة.

ثالثًا، من أجل نشر هذه الحقيقة الرسمية، تحتفظ الدولة من جهتها باحتكار مزدوج، احتكار وسائل القوة وكذا وسائل الإقناع. مجموع وسائل التواصل، الإذاعة، التلفزة، الصحافة، تسيرها وتتحكم فيها الدولة ومن يمثلونها.

رابعًا، تتحكم الدولة في معظم الأنشطة الاقتصادية والمهنية، التي تصبح مندمجة في الدولة ومصبوغة بصبغة الحقيقة الرسمية.

خامسًا، كل خطأ اقتصادي أو مهني يغدو خطأ إيديولوجيا، يعاقب إيديولوجيا وبوليسيا في الوقت نفسه.

وأخيرًا يخلص رايمون أرون، من خلال هذه العناصر، إلى تعريف عام للتوتاليتارية، حيث يقول: «من البديهي أنه يمكن اعتبار شيء أساسي في تعريف التوتاليتارية إما احتكار الحزب أو إخضاع الحياة الاقتصادية للدولة أو الرعب الإيديولوجي وتكون الظاهرة مثالية عندما تكون جميع هذه العناصر مجتمعة، ومنجزة كلية»[1].

تحوم جميع الخصائص التي يتصف بها النظام التوتاليتاري حول خاصية مركزية، يسميها كلود لوفور بالنزعة الكلية (Holisme)، التي تتجسد في الشعب الواحد والحزب الوحيد والزعيم الأوحد.

---

(١) ARON Raymond. ***Démocratie et totalitarisme***, Ed. Gallimard, Paris, 1965, pp. 287-288.

ففي صلب التوتاليتارية تنشأ فكرة تمثيل الشعب الواحد (peuple-un)، التي تنتفي معها كل محاولة لتقسيم المجتمع إلى فئات أو طبقات (فكرة المجتمع بدون طبقات في الإيديولوجيا الاشتراكية). فليس هناك من تقسيم ممكن إلا بين الشعب وأعدائه؛ تقسيم بين الداخل والخارج. أما التقسيم الداخلي فلا تعترف به الاشتراكية. إذن فالشعب الواحد في مقابل الآخر، الموجود في الخارج، وإن كان في الداخل، فهو جاسوس للأجانب أو عميل للإمبريالية أو ممثل للبرجوازية. لذلك على النظام الاشتراكي تصفية المتعاونين الداخليين للعدو الخارجي[1]. حيث يقوم الحزب الوحيد، بناء على ذلك يضيف لوفور، بتمثيل، الشعب -الواحد، الذي يدين بالولاء المطلق لحكم فرد واحد (Egocrate)، صاحب القدرة العليا والعلم الكلي. شخص يجسد الخير المطلق، يواصل لوفور. شخص تجتمع فيه كل القوى، وكل المواهب، يتحدى قوانين الطبيعة بواسطة قدرته الذكورية، الفوق-بشرية. إنه باختصار رجل قوي وعليم وموهوب وخارق للعادة ...[2] شخصية تمتلك هذه المواصفات، إنما نشأت وترعرعت في أجواء يسودها الحرب، حيث يقدم الزعيم الموهوب نفسه كبطل للتحرير أو محارب يمثل عزة الوطن. فتحوم حول شخصيته هالة من التقديس، تفرز طقوسا تعبدية متخلفة لا تساير متطلبات المجتمع العصري الحديث. وهذا

---

(١) LEFORT; ***L'Invention démocratique***, op. cit. pp. 165-166.

(٢) *Ibid.* pp. 167-169.

يتعارض، حسب **برتراند راسل،** مع الدِّيمقراطية التي تنظر إلى جميع المواطنين، كيفما كانت مكاناتهم ومواقعهم، بوصفهم مواطنين عاديين وليسوا أبطالًا أو مقدسين[1].

وإذا ما حاولنا جاهدين تلخيص، كل ما سبق ذكره، فإننا نجمل خصائص النظام التوتاليتاري، في العناصر الآتية: إنه نظام يتبنى إيديولوجية محددة أو مجموعة من الإيديولوجيات، يستعمل كل وسائل الضغط والإقناع والاتصال من أجل نشر إيديولوجيته وفرضها، مسخرا كل القوى المتاحة من شرطة وعسكر، بهدف فرض الهيمنة على كل مجالات الحياة، من مجتمع وسياسة وثقافة واقتصاد، وتصفية كل الخصوم السياسيين الداخليين والخارجيين. والتوتاليتاريون، فضلًا عن ذلك، يؤسسون سلطاتهم وخطاباتهم على اليقين، أي اليقين على امتلاكهم الحقيقة، دون الاعتراف للخصم بالقدرة على المشاركة في إنتاج المعرفة، وهذا ما يتعارض مع الديمقراطيين الذين لا يعتقدون بوجود حقيقة نهائية

إن التركيز على ظاهرة «التوتاليتارية» جاء نتيجة اعتبارها الطرف النقيض بشكل مباشر للديمقراطية. فهي تمثل نمطا مثاليا (type idéal) لكل الأنظمة الاستبدادية، تتسم بدلالات وخصائص تجعلها منتشرة، كليا أو جزئيا، في جميع الدول المتسلطة. ولهذا نقول بأن كل نظام توتاليتاري هو نظام استبدادي،

---

(١) راسل برتراند، *أثر العلم في المجتمع*، ترجمة صباح صديق الدملوجي، المنظمة العربية للترجمة، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٨، ص ٨٩.

بينما ليس هذا الأخير، بالضرورة، نظاما توتاليتاريا.

يعتبر معظم الدارسين للتوتاليتارية هذه الأخيرة نظاما نقيضا للدولة الدِّيمقراطية، دولة الحق والقانون، أي الدولة التي تسمح بالتعددية السياسية والفصل بين السلطات وتضمن الحماية الدستورية للحريات الأساسية للمواطنين، مثل حرية التعبير والمعتقد، وغيرهما[١]. في حين أن التوتاليتاريات على اختلاف مشاربها وتوجهاتها الإيديولوجية، فلها عدو مشترك وحيد هو الحرية نفسها، على حد تعبير **كارل ياسبرز** (Karl JASPERS). لهذا فالتوتاليتارية غالبًا ما تلجأ، حسب هذا الفيلسوف، إلى سياسة الرعب، التي تنطلق من التخويف عبر المطاردة والتهديد، وتنتهي أخيرًا بسحق المعارضين. هذه الممارسات لا يمكن أن توجد في الديمقراطيات الحرة. وعندما تظهر، فهذا معناه أن مبدأ الحرية قد تم خرقه بالفعل[٢].

كان **لوفور** محقا عندما اعتبر الدولة الدِّيمقراطية لا يمكن إدراكها إلا بمقارنتها مع الدولة التوتاليتارية، وهذا يسمح، على حد قوله، بفهم ومناقشة القضايا المتعلقة بهما نقطة نقطة. فهما معا (الدِّيمقراطية والتوتاليتارية) يشكلان قوتين متعارضتين، ولا سبيل للقضاء على التوتاليتارية، يضيف لوفور إلا بإحياء الروح الدِّيمقراطية المتمثلة في الخلق والتجديد[٣]. بالإبداع المنفتح

---

(١) ENZO Traverso, *Le Totalitarisme*, op. cit. p. 12.

(٢) JASPERS Karl, in ENZO Traverso, *Le Totalitarisme*, Ibid, p. 466.

(٣) LEFORT, *L'invention démocratique*, op. cit. pp. 41-42.

نتمكن من تطوير أساليب الدفاع عن الحرية والمساواة والعدالة، في مقابل الإيديولوجيا التوتاليتارية التي تظل منغلقة، محافظة على قيم العرقية والوطنية والدينية والتاريخية، من قبيل تمجيد البطولات وتقديس الزعيم. وهذا ما جعل الأنظمة التوتاليتارية تتعارض مع مثيلاتها الدِّيمقراطية، تعارض الأنساق الاقتصادية والسياسية والإيديولوجية.

تنطلق الدِّيمقراطية في علاقتها بالتوتاليتارية، حسب أرون، من فكرة أنه لا يجب الثقة في رجال السلطة، ويجب الحذر من هؤلاء الذين يحكمون، خوفا من السقوط في الاستبداد. إن فلسفة الدِّيمقراطية إذن، يضيف الكاتب، هي فلسفة الحذر والشك والنقد...[١] تبعا لذلك فإن الدِّيمقراطية هي حذر وثقة؛ حذر تجاه الرجال الذين يمارسون السلطة من خلال ممارسة الرقابة عليهم، وهي ثقة في الرجال الذين يطمحون إلى تطوير الدِّيمقراطية من خلال ما يتمتعون به من الحق في المناقشة والمشاركة السياسية[٢].

الدِّيمقراطية هي، بلا ريب، نظام ناقص يحتاج دوما إلى التجديد والتطوير، وهي أيضًا نظام سيء، لكنه الأقل سوءا من بين بقية الأنظمة السياسية الأخرى، مادامت تطمح إلى تحقيق الخير والحرية والعدالة، وتُجنب الأفرادَ ويلات الشر والاستعباد والظلم.

---

(١) ARON, ***Introduction*** á ***la philosophie politique***, op. cit, p. 210.

(٢) *Ibid*, p. 214.

تشكل هذه الأفكار أهم تصورات فلاسفة الدِّيمقراطية، وهي بالتأكيد تصورات تفاؤلية، لكن هذا التفاؤل قد يحجب عن هؤلاء الفلاسفة إمكانية النظر إلى الدِّيمقراطية بوصفها نظاما استبداديا بمواصفات خاصة، أو على الأقل الوعي باحتضانها لعناصر استبدادية، تتمثل في ما يمكن أن تمارسه من طغيان الأغلبية (الجماهير الشعبية) أو تسلط الأقلية (النواب ممثلو الشعب).

٣- الاستبداد الديمقراطي:

يمكن التمييز بين ديمقراطيتين وفق نظامي الحزبية والانتخاب، ديمقراطية تعتمد نظام الحزبين (bi-partisme)، حيث ينتخب المواطنون الحزب الحاكم بالأغلبية عبر اقتراع الأغلبية (scrutin majoritaire)، في مقابل ديمقراطية متعددة الأحزاب، التي تعتمد الاقتراع النسبي. (scrutin proportionnel)[1]. رغم أنني في هذا الجزء من الكتاب أجد نفسي أمام ممارسات سياسية، إن لم أقل إجراءات وتقنيات، من قبيل العمل الحزبي والبرلمان ونظام الانتخابات ونمط الاقتراع وتشكيل الحكومات . . . إلا أن هذه الممارسات، على الرغم من إجرائيتها، فهي تحيل فلسفيا إلى تصورين متناقضين للديمقراطية. حيث تلائم «ديمقراطية التمثيل

(١) التمثيل النسبي: شكل من أشكال التمثيل النيابي، حيث تكون كل الأحزاب ممثلة في البرلمان بنسبة العدد الذي تم انتخابه من قبل الشعب. من مميزات هذا النظام ضمان تمثيلية جميع الأحزاب، بما فيها أحزاب الأقلية في البرلمان، وتأثيرها في القرارات المتخذة.

النسبي» فكرة «السيادة الشعبية»، أما «ديمقراطية اقتراع الأغلبية» فهي تعتبر الدِّيمقراطية ليس حكمًا للشعب بقدر ما هي محكمة للشعب.

ما الفرق بين الديمقراطيتين؟ وكيف تؤدي الممارسات الدِّيمقراطية، سالفة الذكر، إلى أفكار سياسية ذات أبعاد فلسفية مختلفة؟

٣-١- احتكار السلطة (نظام الحزبين):

يرى بوبر أن أفضل شكل للديمقراطية، هو الذي يسمح بتنافس حزبين كبيرين فقط على السلطة، كما هو الشأن في بريطانيا العظمى والولايات المتحدة الأمريكية. ويذكر مزايا هذه الممارسة السياسية قائلًا: «متى حدث ومُنِيَ أحد الحزبين الكبيرين بهزيمة ثقيلة في إحدى الانتخابات، فإن هذا عادة ما يؤدي إلى إصلاح جذري داخل الحزب. هذا هو أحد نتائج التنافس، وهي النتيجة التي لا يمكن أن نغفلها. ومن ثم تضطر الأحزاب عن طريق هذا النظام، ومن وقت لآخر، أن تتعلم من أخطائها أو تتلاشى»[1]. إن نظام الثنائية الحزبية، في نظر بوبر، هو النظام الأكثر ملاءمة للنظرية الدِّيمقراطية الحديثة، ذلك أن التمثيل النسبي، حسب الفيلسوف، يؤدي إلى التشتت الحزبي، بينما نظام الاقتراع بالأغلبية، على العكس من ذلك، يحصر اللعبة السياسية في حزبين كبيرين، أو في

(١) بوبر، *الحياة بأسرها حلول لمشاكل*، مرجع سابق، ص ٢١٨.

تحالفين كبيرين. ففي نظام كهذا، عندما ينهزم حزب ما في الانتخابات، فإنه يأخذ بجدية هزيمته، مما يدفع به ذلك إلى القيام بإصلاحات داخلية. معنى هذا الكلام، أنه على الأحزاب الصغيرة أو المتشابهة إيديولوجيا أن تتكتل في أحد القطبين السياسيين أو الحزبين الكبيرين المجتمعين، بدل تعدد الأحزاب وكثرتها. نظام انتخابي من حزبين، يسمح يوم الاقتراع العام باختيار حزب فائز حصل على أغلبية الأصوات، في حين يتحول الحزب المنهزم إلى المعارضة. أما في حالة تعدد الأحزاب في حكومة ائتلافية، فهذا لا يمنع، حسب بوبر، من أن يظل حزب معين يشارك دومًا في كل حكومة من هذا النوع[1].

لهذه الأسباب انتقد بوبر الحكومة الائتلافية، التي تعتمد نمط الاقتراع النسبي، في كتابه «الحياة بأسرها حلول لمشاكل»، نوجزها في العبارات الآتية؛ كلما كانت هناك أحزاب كثيرة إلا وكانت عملية تشكيل الحكومة أمرا أكثر صعوبة. فبمجرد وجود أحزاب صغيرة في البرلمان، فهذا يؤثر في تشكيل الحكومة وفي قراراتها السياسية. إن وجود أحزاب كثيرة، يجعل من الصعب تشكيل حكومة منسجمة، مما يؤدي إلى حكومة ائتلافية لأنه من الصعب أن يحقق أحد الأحزاب وحده الأغلبية المطلقة. فيضطر الحزب الذي حصل على المرتبة الأولى التحالف مع أحزاب أخرى، وهذا يدفع

---

(١) نفس المرجع، ص ٢١٩.

به إلى التنازل عن بعض مبادئه وتطلعاته. في ظل حكومة ائتلافية، لا أحد من الأحزاب الحاكمة المكونة لهذه الحكومة، يتحمل وحده المسؤولية الكاملة. ومتى أرادت أغلبية الناخبين إسقاط حكومة قائمة، فإن بعض الأحزاب المشكلة للحكومة الائتلافية قد تتحالف مع أحزاب أخرى فازت بالأغلبية، فتظهر الأحزاب التي كانت في الحكم من جديد في تكتل حكومي جديد ضدا على إرادة الشعب[1]. وفي نفس السياق رفض بوبر النظام النيابي الذي يسير وفق التمثيل النسبي، كما هو معمول به في ألمانيا. حيث تكون كل الأحزاب ممثلة في البرلمان بنسبة العدد الذي حصل عليه كل حزب في الانتخابات. ومن مميزات هذا النظام ضمان تمثيل سائر الأحزاب بما في ذلك أحزاب الأقلية في البرلمان ومن ثم اشتراكها في القرارات التي يمكن اتخاذها. ومن المآخذ التي يوجهها بوبر إلى هذا النظام تكمن في أن العدد الكبير من الأحزاب يؤدي إلى حكومات ائتلافية حيث لا يتحمل أحد بعينه المسؤولية أمام الشعب، الذي عليه محاكمة أداء الحكومة. أما متى كان عدد الأحزاب صغيرا. كالنظام المتبع في الولايات المتحدة مثلًا والقائم على التنافس بين حزبين فقط يصل أحدهما إلى الحكم، فستكون الحكومات عندئذ حكومات أغلبية، وستكون مسؤولية كل حزب مسؤولية واضحة وجلية، يصبح من الممكن للشعب محاكمته. وهذا هو الإجراء الذي يتفق، حسب بوبر، مع المعنى الصحيح

(١) نفس المرجع، ص ٢١٦-٢١٧.

للديمقراطية الذي يعني أن الدِّيمقراطية هي محكمة الشعب وليست حكما للشعب[1].

باختصار شديد، يرفض بوبر ديمقراطية التوزيع النسبي لأنها تقوم على نظرية ترى أن الدِّيمقراطية هي حكم أغلبية الشعب[2]. لكن ما المقصود بالأغلبية الشعبية في عرف الديمقراطيين؟

إنها كما يقول **توران**: «قانون الأغلبية لا يكون أداة في يد الدِّيمقراطية إلا إذا سلمنا بأن الأغلبية لا تمثل شيئا آخر سوى نصف عدد الناخبين بإضافة واحد»[3]. وبمعنى تبسيطي واختزالي نقول إن نسبة ٥١% من الناخبين قادرة على مصادرة حقوق ٤٩% من الناخبين الآخرين. فالحكومة إذن تكون شرعية، مادامت منتخبة من طرف غالبية الشعب أو من يمثله. وبالاتفاق مع أحكام الدستور. هذه الممارسة السياسية نجدها ملائمة أكثر، كما قال **توكفيل**، للديمقراطية الأمريكية ذات الحزبين السياسيين الكبيرين، معتبرا أن كثرة الأحزاب تفسد الحياة السياسية[4].

إن الأحزاب السياسية، يضيف توكفيل، لكي تكون أحزابًا كبيرة، عليها أن تتمسك بمبادئها، أكثر مما تتمسك بما يترتب على تلك المبادئ من عواقب؛ فهي تأخذ بالآراء العامة لا بالحالات

---

(١) بوبر، المرجع السابق، مقدمة المترجمة بهاء درويش، ص ٢١٤-٢١٧.

(٢) بوبر، نفس المرجع،ص ٢١٨.

(٣) TOURAINE, ***Qu'est-ce que la démocratie?*** op.cit. p. 47.

(٤) توكفيل، ***الدِّيمقراطية في أمريكا***، مرجع سابق، ص ١٥٥.

الجزئية الخاصة؛ وتأخذ بالآراء لا بالأشخاص. وتتميز هذه الأحزاب عادة، يواصل توكفيل، بسمات أكثر نبلا وجرأة وصراحة، تغلب المصلحة العامة على المصلحة الخاصة[١].

تعني الدِّيمقراطية من حزبين أن مسؤولية الحزب الواحد الحاصل على الأغلبية مسؤولية واضحة ومحددة. في حين أن الحكومة الائتلافية، المؤلفة من عدد من الأحزاب، فمن الصعب تحديد مسؤولية كل حزب أمام الشعب. وهذا يساير تصور بوبر للديمقراطية بوصفها محكمة للشعب، وليست حكما له، لأن الشعب لا يحكم على أرض الواقع. فيوم الاقتراع، يقول بوبر، ليس هو اليوم الذي يعطي فيه الشعب الشرعية للحكومة الجديدة، ولكنه اليوم الذي يصدر فيه الشعب حكمه على الحكومة السابقة[٢]. على هذا المستوى، يميز بوبر، بين الدِّيمقراطية بوصفها سيادة شعبية والديمقراطية بوصفها محكمة شعبية لها آثار عملية سياسية، وليس فقط آثارا نظرية أو لفظية[٣].

يقول بويني شارحًا موقف بوبر من تعددية الأحزاب، مبينا أن وجود أحزاب كثيرة يعطي الانطباع أن الآفاق ستكون كثيرة وأن الاختيارات ستصبح وفيرة. وستكون هذه الممارسة السياسية مفيدة على مستوى الفكر السياسي النقدي. لكن هذا الانطباع الأولي يبدو

(١) نفس المرجع، ص ١٥٦.

(٢) POPPER, *La leçon de ce siècle*، op. cit. p. 133.

(٣) *Ibid*, p. 134.

خاطئًا تمامًا. فوجود عدة أحزاب سياسية يعني حتمًا تشكيل حكومة ائتلافية. وهذا ما يؤدي إلى صعوبات على مستوى ضمان تماسك الحكومة الجديدة، لمدة زمنية ما[١]. ويضيف بويني في هذا الصدد قائلًا، بأن حكومة ائتلافية هي حكومة الأقلية، معناه أن الأحزاب الصغيرة يمكنها ممارسة تأثيرها المتفاوت وغالبا ما يكون حاسما سواء على مستوى تشكيل حكومة أو تقديمها للاستقالة، وبنفس الدرجة في جميع قراراتها. وأخيرًا تشكل حكومة ائتلافية قبل كل شيء انحطاطًا على مستوى المسؤوليات، بما أن مسؤولية الواحد من شركاء التحالف تجد نفسها مقلصة ومختزلة[٢].

يعني تعددية الأحزاب إذن أن لا حزب يمكن له الحصول على أغلبية مطلقة، وبالتالي يستحيل على أي حزب كان تشكيل حكومة بمفرده. كما أن حكومة متعددة الأحزاب يصعب إصدار أحكام بصددها، لأن الحزب الذي حصل على عدد مهم من الأصوات يحتاج دوما إلى أحزاب أخرى، حتى ولو لم تظفر، هذه الأخيرة، إلا بأقل عدد من الأصوات، فهذه اللحظة تقتضي اللعبة السياسية التحكم في التحالفات السياسية، من أجل تشكيل أغلبية حكومية. وهنا احتمال عودة الحزب، الذي قاد أو شارك في تحالفات سابقة، كبيرة إلى الحكم.

وفي هذا الصدد قارن أرون بين نظام الحزبين وبين نظام متعدد

---

(١) BOUENI, ***Karl Popper Epistémologie et pensée politique***, op. cit. p. 407.

(٢) *Ibidem*.

الأحزاب، فالنظام الأول يسمح بتشكيل حكومة منسجمة من حزب واحد، وهذا يسمح باستقرارها، ويمنحها القدرة الحقيقية على الفعل، لأنه، من الناحية النظرية على الأقل، يكون الحزب موحدا من أجل التفكير والفعل. فنظام الحزبين، في إنجلترا على سبيل المثال، يجعل الحزب الفائز في الانتخابات في الحكومة، والحزب الثاني المنهزم في المعارضة. وفي المقابل نجد أن النظام الثاني (نظام متعدد الأحزاب) يسمح بتشكيل حكومة هي نتاج تحالف بين عدة أحزاب، هذه الحكومة تكون غير مستقرة، وتعرف تعارضات واختلافات داخل الأغلبية الحكومية[١].

لهذه الأسباب يتم نقد نظام التمثيل النسبي المؤدي إلى تشكيل حكومة ائتلافية تشارك فيها عدة أحزاب، إذ لا حزب فيها يتحمل المسؤولية كاملة، تتعطل فيها الآلة الدِّيمقراطية بوصفها «محكمة الشعب»، حيث أبرز بودوان، تدعيمًا لهذه المواقف، أهم التأثيرات السلبية لهذا النظام على الحياة الدِّيمقراطية عموما. فهذا النظام يقوي سلطة الأحزاب السياسية على حساب الناخبين والمنتخبين في نفس الآن، إذ تتحول، على إثره، الأحزاب إلى أوليغارشيات حزبية أو مقاولات جماعية. تعمق من استلاب المواطن الذي لا يقيم أية علاقة مع ممثله، لكنه مدعو فقط إلى اختيار «لائحة»، أعضاؤها تم انتقاؤهم مسبقًا من طرف الهيئات الحزبية العليا. في أحضان هذا النظام السياسي يصبح المنتخَب

(١) ARON, ***Introduction*** á ***la philosophie politique***, op. cit. p. 48.

رهينة الحزب، في انفصال عن المنتخِب. كما يصير المنتخَب في تبعية تامة لنظام «ينزع منه مسؤوليته الشخصية» ويستلزم منه الولاء اللامشروط للحزب. على هذا المستوى، يسمح الاقتراع بالأغلبية، كما يوضح ذلك **بودوان**، بتجنب هذه الانحرافات. وإن كان يفترض هو كذلك الوجود المسبق للأحزاب السياسية التي تقوم بدور الوساطة. إن بوبر، على حد قول **بودوان**، يعمل من خلال مواقفه على تحرير المنتخَب من الضغط الحزبي، حيث يصبح الولاء للمواطنين الذين صوتوا عليه. في حين أن «ولاءاته» للحزب فهي بمثابة «واجبات» طالما أنها لا تتعارض مع مصالح من يمثلهم. أما إذا كان هناك تعارض، فالنائب ملزم عليه تقديم الاستقالة. لهذا فإن الاقتراع بالأغلبية يرجع للمنتخَب مسؤوليته الشخصية، ومن ثم كرامته[١].

التأثير السلبي الثاني للتمثيل النسبي، يضيف **بودوان**، ناتج عن تعددية حزبية (multipartisme) تؤدي إلى حكومات ائتلافية تبنى على التوافقات، لكنها تصبح عرضة لتنافر الأحزاب المشاركة في الحكومة. هذا يفضي إلى تمثيلية مرتفعة للأحزاب الصغيرة جاعلة الأحزاب الكبيرة تحت تبعية «التشكيلات الحزبية المتحالفة». وضعية كهذه، تمنع، حسب ما يقوله **بودوان**، من احتمالية ظهور أغلبية متجانسة تحجب بشكل مزدوج ممارسة ديمقراطية واضحة. وهذا يحول دون تحقيق إمكانية عزل الحكام

---

(١) BAUDOUIN, ***La philosophie politique de Karl Popper***, op. cit. pp. 202-203.

الفاسدين، لأن هؤلاء الفاسدين حتى وإن أُبعدوا فهناك احتمال كبير في عودتهم بسبب تحالفاتهم مع أحزاب أخرى حصلت على أغلبية غير مريحة، من أجل تشكيل الحكومة. في حين أن الاقتراع بالأغلبية يقلص عدد المتنافسين، ويسمح فقط بمواجهة حقيقية بين تشكيلتين حزبيتين كبيرتين ووازنتين، تفرز حكومة من أغلبية واضحة تنتمي لحزب سياسي واحد، في حين يقوم الحزب الثاني المنهزم من مراجعة أهدافه وممارساته بغية الاستفادة من أخطائه وتحسين مستواه عبر الإصغاء الجيد لجميع الانتقادات الموجهة إليه[١].

هكذا، تصبح الدِّيمقراطية منهجا للتنظيم العقلاني للمجتمع، فضلًا عن كونها أداة لممارسة الحريات، وآلية لعزل الحكام بشكل سلمي، ونمطا لتوزيع المسؤوليات السياسية. بل أكثر من ذلك تنظيمًا سياسيًا عقلانيًا مقارنة مع التنظيمات السياسية الأخرى. هذه العقلانية السياسية هي التي تدفع إلى البحث عن النظام السياسي المُقْنع منطقيا وسياسيا. فالتعددية السياسية ليست الشرط الجوهري للديمقراطية، خاصة إذا كانت هذه التعددية بمثابة فسيفساء من أحزاب صغيرة، لا يستطيع فيها أي حزب بمفرده تحمل مسؤولية الحكم. ولكن عندما تكون الدولة الدِّيمقراطية، يقول بويني، ذات الثنائية الحزبية، فإن الحزبين الكبيرين يكونان دائمًا في حالة تأهب، وهذا ما يشجع سيرورة النقد الذاتي العقلاني لكل الممارسات السياسية[٢].

---

(١) *Ibid*, pp. 203-204.

(٢) BOUENI, ***Karl Popper, Epistémologie et pensée politique***, op. cit. p. 411.

يدرك المتفحص لأفكار سياسية من هذا النوع، وكأن هذا النمط من الفكر الديمقراطي يتوجه، ليس فقط إلى إلغاء التعددية الحزبية، بل إن لديه رغبة دفينة في إبعاد الأحزاب عن تشكيل الحكومات الدِّيمقراطية. ولكنه يعرف، بالمقابل، أن ذلك مستحيلًا في الظرف الحالي. خاصة وأنه يستعصي الآن على أرض الواقع الحديث عن ديمقراطية بدون أحزاب سياسية، تمثل المواطنين، وتشكل وساطة بينهم وبين ممارسة السلطة. وفي هذا السياق يقول بوبر: «أعرف بالطبع أن الناس في حاجة إلى أحزاب، فلم يحدث حتى الآن أن تم وضع نسق ديمقراطي دون أحزاب ولكن الأحزاب السياسية ليست مظاهر فرح، فسائر ديمقراطياتنا ليست حكومات شعبية ولكنها حكومات حزبية أي حكومة قائد الحزب»[1]. يقر بوبر، في هذا الصدد، بأن الحزبية تشكل شؤما على الحياة السياسية الدِّيمقراطية، ويعترف بأن حصر عدد الأحزاب في حزبين رئيسيين يتعارض مع دعوته إلى مبادئ وقيم «المجتمع المفتوح»، بحيث يتساءل قائلا: «ألا يتعارض دفاعي عن نظام الحزبين مع فكرة المجتمع المفتوح؟ أليس السماح بتعدد الآراء والنظريات، أي التعددية، هي الصفة الجوهرية المميزة للمجتمع المفتوح وبحثه عن الحقيقة؟ وألا يجب أن تعبر هذه التعددية عن نفسها في تعدد الأحزاب؟»[2] يجيب بوبر نفسه عن الأسئلة التي طرحها، بقوله «إن

(١) بوبر، *الحياة بأسرها حلول لمشاكل*، مرجع سابق، ص ٢١٥-٢١٦.

(٢) نفس المرجع، ص ٢١٩.

وظيفة الحزب السياسي الفائز تكمن في تشكيل الحكومة، أما الحزب الآخر المعارض، فإن وظيفته تنحصر في مراقبة نقدية لعمل هذه الحكومة. وعلى هذه الأخيرة أن تسمح بتعددية الآراء والإيديولوجيات والمعتقدات المختلفة، بشكل لا تدعو فيه إلى التعصب. ففي هذه الحالة لن يتم التسامح مع هذه الحكومة. يمكن للحزبين المتنافسين التعبير ديمقراطيا عن إيديولوجيات خاصة. لكن أن لا تؤدي تلك الإيديولوجيات المذهبية إلى إنشاء أحزاب سياسية جديدة، فهذا لا يشكل خطأ من الناحية السياسية فقط، بل من الناحية الفكرية أيضًا، إذ أنه يندر أن يحدث اتفاق بين ما يخص سياسة الأحزاب وبين نقاء مذهب ما»[١].

إن الأسباب التي تدفع إلى اعتبار «الحزبية» شرا لا بد منه، أو إكراها تمارسه ضرورات سياسية يمكن إجمالها في ما يأتي:

أهم تلك الأسباب ترجع إلى أزمة التمثيل السياسي، على حد تعبير توران، والتي كانت موضوعا لنقاشات سياسية في الدِّيمقراطية الغربية منذ زمن طويل[٢]. فنحن عندما نختار شخصا نثق فيه، فإننا نختار في واقع الأمر حزبا يصبح موضع الصدارة. فالرجال النزهاء، الذين يدافعون عن مصالح من انتخبوهم، يستحقون فعلًا الاحترام الكبير، في حين أن الأحزاب هي مجرد إيديولوجيات. ويجد النائب نفسه، بين مسؤوليته أمام المواطنين، وبين واجب

---

(١) نفس المرجع، ونفس الصفحة.

(٢) TOURAINE, ***Qu'est-ce que la démocratie?*** op. cit. p 82-85.

الولاء والطاعة لحزبه. وهنا تكمن المفارقة حسب بويني[1]. فمادام المترشح عادة ما يكون في تبعية لحزبه، فهو لن ينال تزكية هذا الأخير، إلا إذا تبنى إيديولوجيته. ولن يستمر في ممارسة مهامه إلا إذا ظل معبرا عن ولائه له. في ظل هذا النظام، تنتزع من النائب، على حد قول بويني، مسؤوليته الشخصية، فيتحول إلى مجرد آلة تسجل الأصوات أكثر من كونه كائنا مفكرا ولديه مشاعر. وهذه حجة كافية ضد نظام الحزبية الذي ارتضى لنفسه مهمة التمثيل النسبي. فالسياسة، يضيف بويني، في حاجة إلى رجال مسؤولين، قادرين على الحكم وإصدار القرارات، ومستعدين للاضطلاع بمسؤولياتهم الشخصية. لكن بما أن مثل هؤلاء الرجال نادرون، وبما أنه يستحيل إيجاد وسيلة تمكننا من تجاوز الأحزاب، فإنه يجب علينا، على الأقل، أن لا نعمق من تبعية هؤلاء النواب لآلة الحزب وإيديولوجيته[2]، ذلك لأنه يقوي سلطة الأحزاب (partitocratie) على حساب سلطة الدِّيمقراطية، التي تمنح المواطنين الأدوات السياسية لمحاسبة الحكام الفاسدين وعزلهم.

ومن الأسباب الأخرى التي تنفر من الحزبية السياسية، ولا ينساق إليها النظام الديمقراطي إلا مضطرا، وهي ما يشاع عادة عن تورط الأحزاب في الفساد السياسي. حيث شاعت في السنوات الأخيرة أخبار عن مساهمة الأحزاب السياسية في انتشار مظاهر

(١) BOUENI, ***Karl Popper, Epistémologie et pensée politique***, op. cit. p 404.

(٢) *Ibid*, p 406.

المحسوبية والزبونية والرشوة والإكراميات وتوزيع المال في الدوائر الانتخابية، وبناء التحالفات والمساومات والمناورات . . . ويرجع توران مظاهر الفساد السياسي إلى المبدأ الذي يجعل الدِّيمقراطية ذات الصفة التمثيلية. فعوض أن يعمل النواب على حماية مصالح مواطنيهم، فهم يستغلون تلك الصفة من أجل خدمة مصالحهم الشخصية، أو خدمة مصالح أحزابهم الخاصة. وهذا ما يجعل هؤلاء الأحزاب يعملون جاهدين على انتقاء الأشخاص الذين يستطيعون إتقان هذه المهمة، وتقديمهم للمواطنين من أجل التصويت عليهم. وهو ما يتيح للأحزاب أن تختار المرشحين للانتخابات بالمواصفات المذكورة، جاعلة مبدأ الاختيار الحر للقادة من قبل المحكومين موضع سخرية[1].

لكن بالمقابل، ألا يمكن اعتبار هذه التصورات متعارضة مع مبادئ الدِّيمقراطية، التي تعني حرية الاختيار والفعل السياسيين؟ لماذا نعتبر دائمًا الأحزاب، سواء في قلتها أو كثرتها شؤما سياسيا؟ أليس التضييق على حرية إنشاء الأحزاب السياسية، التي تُعبر صراحة عن مشارب ومبادئ سياسية نوعية، ممارسة تحكمية تتنافى وروح الدِّيمقراطية التي تقتضي المنافسة الحرة بين جميع التشكيلات الحزبية؟ ألا يمكن اعتبار نظام الحزبين نظاما يجعل السلطة يحتكرها حزب واحد، بدل ضمان إشراك أحزاب أخرى تعبر عن تطلعات وطموحات جميع شرائح الشعب؟

(١) TOURAINE, ***Qu'est-ce que la démocratie?*** op. cit. p 85-86.

يعرف أرون الدِّيمقراطية بوصفها تنظيمًا للمنافسة السياسية بهدف ممارسة السلطة، ويؤكد على أهمية الأحزاب في تحقيق هذه المنافسة بطريقة سلمية من خلال قدرتها على تنظيم المواقف السياسية المختلفة. مما جعله بالتالي ينتقد التصورات التي تدعو إلى إلغاء الأحزاب السياسية أو التضييق على ممارساتها. وبما أن الدِّيمقراطية، في جوهرها، تضمن الحرية السياسية، فإنه من الحقوق السياسية ممارسة حرية التعبير والاختيار، وهذا يقتضي، كما يرى أرون، الحرية في تشكيل أحزاب أو الانضمام إليها أو التعاطف معها[١]. حيث يقول في هذا الصدد: «إذا كانت الفكرة الجوهرية في الدِّيمقراطية هي «المنافسة السلمية من أجل مهام القيادة» فهذا يصل بنا بشكل حتمي إلى الأحزاب بوصفها مؤسسات سياسية لا يمكن فصلها عن الجوهر نفسه للديمقراطية»[٢]. ذلك أنه ليس هناك من نظام سياسي بدون منافسة سلمية على ممارسة السلطة. ومن جوهر الدِّيمقراطية أيضًا، حسب أرون، هو احترام الأقليات الثقافية على وجه عام، والسياسية على الخصوص[٣].

يقتضي منطق المنافسة الحرة والسلمية المساواة المبدئية بين جميع أعضاء المجتمع، يقول أرون، وإن كانت على أرض الواقع، فئة قليلة هي التي لها الحق في المنافسة، لأنه دائمًا هناك مواطنين

(١) ARON, ***Introduction*** á ***la philosophie politique***, op.cit. pp. 36-38.

(٢) *Ibid*, p. 38.

(٣) *Ibid*, p. 39.

فاعلين وآخرين منفعلين. والدستور هو الذي يحدد قواعد المنافسة السلمية[1]. ولكن عندما يحتكر السلطة حزب سياسي واحد أو حزبان سياسيان على أبعد تقدير، فهذا معناه، في نظر أرون، استئصال كل الأفكار والإيديولوجيات المخالفة لأفكار وإيديولوجيات هذين الحزبين الكبيرين. وقد يؤدي ذلك إلى العنف أو الثورة أو الحرب الأهلية، بدل التنافس السلمي. مادام أن فضيلة الدِّيمقراطية، حسب أرون، هو تحقيق «روح التراضي» من أجل تفعيل جوهر الدِّيمقراطية المتمثل في احترام قواعد المنافسة السياسية السلمية[2]. إن هذا التراضي يمكن أن يشمل فرقاء سياسيين مختلفين، ويحتضن تشكيلات سياسية مختلفة ومتعددة. ذلك أن التعددية هي أساس الدِّيمقراطية[3]. تبعا لذلك، فالديمقراطية لا تقبل بإقصاء وتهميش الأحزاب، كيفما كان حجمها أو إيديولوجيتها الفكرية والسياسية. فكثيرة هي الديمقراطيات، يقول توران، استطاعت تشكيل حكومات منسجمة بقيادة أحزاب كبرى مدعمة بأحزاب أخرى صغيرة. وفي مقابل ذلك، نجد أحزابًا شعبية جماهيرية كبرى شكلت تهديدا للديمقراطية[4]، لأنه، في واقع الأمر، يضيف توران، لا يمكن الحديث عن الدِّيمقراطية دون الاختيار الحر للحاكمين من قبل المحكومين، ودون تعددية

(١) *Ibid*, pp. 41-43.

(٢) *Ibid*, pp. 51-52.

(٣) HOLEINDRE et autres, ***La Démocratie***, op. cit. p. 63.

(٤) TOURAINE, ***Qu'est-ce que la démocratie?*** op. cit. p. 65.

سياسية، ولا يمكن الكلام عن الدِّيمقراطية إذا لم يكن أمام الناخبين من خيار بين أكثر من فريقين من الأوليغارشية أو الجيش أو جهاز الدولة[1].

باختصار، يعتبر توران النظام الديمقراطي نظامًا للحياة السياسية، يمنح الحرية لأكبر عدد ممكن من الأحزاب والهيئات السياسية، فيحمي أكبر تنوع ممكن ويعترف به[2]. إن الممارسات الدِّيمقراطية على الوجه المقبول تفترض التعددية السياسية، وما تمنحه من حقوق مدنية على مستوى إبداء الرأي وحرية الاختيار واتخاذ القرار وتحمل المسؤولية. الدِّيمقراطية تقتضي إذن المواجهة بين إرادات حزبية متعددة، تعبر عن مجموعات رأي مختلفة، تشكل بصدق مرآة للشعب. فالأحزاب عندما تكون متعددة، فهي تتيح إمكانية المشاركة الموسعة لجميع شرائح المجتمع المختلفة. على هذا المستوى تصبح الدِّيمقراطية نظامًا تشاركيًا، يساهم فيه فاعلون ذوو قناعات متعارضة. وهذا ما جعل توران يقول جازمًا: «لا وجود للديمقراطية من غير تعددية سياسية»[3]. بل على العكس من ذلك، فإن العديد من الأنظمة المتسلطة تتذرع بغياب النضج في مجتمعاتها، فتحرم المواطنين من تجربة إنشاء الأحزاب السياسية، بدعوى أن تلك الأحزاب تؤدي إلى انقسامات في صفوف

---

(١) *Ibid*, p 17.

(٢) *Ibid*, p. 25.

(٣) *Ibid*, p. 95.

المواطنين، بنفس تذرعها بضرورة وحدة الصف من أجل مواجهة التهديدات الخارجية والداخلية التي تتربص بالبلد. فلا ديمقراطية بدون فاعلين سياسيين، وليس هناك من فاعلين بدون فضاءات للعمل السياسي، ومنها الأحزاب السياسية. إن التناوب على احتكار السلطة من قبل حزبين سياسيين، على شاكلة ما هو معمول به في بعض البلدان المسماة ديمقراطية، يجعل إمكانيات الاختيار ضئيلة، خاصة إذا كان الفساد السياسي يسري في الحزبين معا، أو إذا كان الحزبان السياسيان يشكلان وجهين من عملة واحدة، كما هو الحال في الولايات المتحدة (الحزب الديمقراطي والحزب الجمهوري بوصفهما حزبين ليبراليين معاديين لكل توجه يساري).

لا ينبغي لمبررات تشكيل حكومة قوية ومنسجمة، ولا لفزاعة «البلقنة السياسية» التي تتناسل في أحشائها الأحزاب بدون داع، أن تحجب عن الدِّيمقراطية طموحها نحو التعبير عن حقوق جميع المواطنين، سواء كانوا يشكلون أغلبية لها معايير مشتركة، كالعرق أو الوطن أو اللغة أو المعتقد ... أو أقليات ذات المذاهب والمشارب المختلفة. ذلك أن الدِّيمقراطية إن كانت تستجيب فقط لمصالح الأغلبية، فهي سرعان ما تتحول إلى نظام سياسي مستبد يقصي ويهمش كل ما يتعارض مع تلك المصالح.

٣-٢- طغيان الأغلبية:

قبل أن نناقش كيف تعاطى فلاسفة الدِّيمقراطية، بشكل جد محتشم، مع موضوع «طغيان الأغلبية» في النظرية الدِّيمقراطية، لا

بد، بادئ ذي بدء، أن أقدم ولو بإيجاز شديد كيفية تعامل الفلاسفة على مدار التاريخ مع هذا الموضوع.

انطلق معظم الذين انتقدوا النظام الديمقراطي من فكرة «طغيان الأغلبية»، بدءً من الفلسفة اليونانية، خاصة مع أفلاطون وأرسطو، وانتهاء بالفلسفتين الحديثة والمعاصرة. وصفوة القول، إن «طغيان الأغلبية» يعني أن الحكومة الدِّيمقراطية تعكس مصالح وتطلعات الأغلبية التي أفرزتها صناديق الاقتراع، وتعمل على إقصاء وتهميش مصالح وتطلعات الأقليات السياسية أو الثقافية.

اعتبر **أفلاطون** أن أهم مساوئ الدِّيمقراطية تتمثل في كون القرارات تتخذ على قاعدة معيار صوري (الأغلبية في الأصوات)، وليس على قاعدة الكفاءة أو المعرفة، مما ينتج عنه أن مفاهيم «عادل» و«ظالم»، وكذلك مفاهيم «الخير» و«الشر» تصبح مفاهيم فارغة من أي محتوى. ويترتب عنه أن المواطنين لن يخضعوا لأي قاعدة، وأن هذه الوضعية تؤدي بالفعل إلى خطر «الفوضى»، مما يعرض المدينة لحكم «الاستبداد»، بمعنى أسوأ نظام للحكم[1]. في حين أن الدِّيمقراطية، حسب **أرسطو**، تظل خطيرة مادامت تسمح لأغلبية الناس توجيه أحكامهم الناتجة عن غرائزهم الأكثر دناءة[2]. أما في العصر الحديث، فيمكن اعتبار **توكفيل** أهم فيلسوف تناول طغيان الأغلبية في الدِّيمقراطية الأمريكية، لهذا أغتنم الفرصة

(١) فؤاد زكريا، **جمهورية أفلاطون**، مرجع سابق، ص ٤٦٢-٤٦٤.

(٢) أرسطو، *السياسة*، مرجع سابق، ص ٣٣٤.

لألخص أهم أفكاره بإيجاز شديد نظرا لأهميتها. ذلك أن جوهر الحكومة الدِّيمقراطية، حسب توكفيل، هي في سيادة الأغلبية سيادة مطلقة لا تقاوم، وهذا ما زكته أغلب الدساتير الأمريكية. والسلطة التشريعية هي السلطة الوحيدة التي تستطيع إرادة الأغلبية أن تسيطر عليها، من بين جميع المؤسسات السياسية. فالشعب هو الذي ينتخب أعضاء الهيئة التشريعية، وأن تكون مدة بقائهم في هذه الهيئة قصيرة جدا، ليتسنى للشعب إخضاعهم لأهوائه ومصالحه. فأصبحت سلطة الحكومة كلها تقريبًا في أيدي تلك الهيئة التشريعية، وهذا ما جرد ممثلي السلطة التنفيذية من الاستقرار والاستقلال، بعد أن أخضعهم لأهواء المجالس التشريعية وتقلباتها، وكذلك أخضع القانون والسلطة القضائية في كثير من الولايات لانتخاب الأغلبية. وأصبح وجودها متوقفا على هوى السلطة التشريعية، ما دام قد خول للنواب أن يعدوا مرتبات القضاة في كل سنة[1]. أصبحت قوة الأغلبية في أمريكا، يضيف توكفيل، تقوم على أساس مبدأ آخر، وهو أن مصالح الكثرة يجب أن تكون مفضلة على مصالح القلة[2]. فالفرد مثلًا عندما يرفض الإذعان لقانون ظالم، فإنه لا ينازع الأغلبية في حق الأمر والنهي، وإنما يكون قد لجأ من سيادة الشعب إلى سيادة البشر أجمعين. الشخص المعارض إذن يمثل أقلية مقارنة مع الرأي الغالب عند

---

(١) توكفيل، *الدِّيمقراطية في أمريكا*، مرجع سابق، ص ٢٢٤.

(٢) نفس المرجع، ص ٢٢٥.

الأغلبية[1]. ويواصل توكفيل قائلًا إن طغيان الأغلبية وقدرتها على عمل أي شيء، ذلك الطغيان الذي قد يدفع الأقليات يوما ما في المستقبل إلى اليأس، ويضطرها إلى اللجوء إلى القوة المادية، وعندئذ تحدث الفوضى، ولكنها فوضى سببها الاستبداد نفسه[2]. في الأخير، بقي أن أشير إلى أن توكفيل، رغم تصريحاته بخصوص طغيان الأغلبية في الدِّيمقراطية الأمريكية، فهو تحاشى وصف أمريكا بالبلد الاستبدادي، ذلك أن ظروف البلاد وآدابها وعاداتها هي التي تحول دون ذلك في نظره[3].

وفي هذا الإطار انتقد فلاسفة سياسيون ما يسمى بـ«الرأي العام»، واعتبروه أحد أهم تجليات طغيان الأغلبية، لكونه أصبح يشكل خطرا على النظام الديمقراطي. إذ نجد بوبر، على سبيل المثال، يعتبر مقولة «الرأي العام» تتوارى، على حد قوله، خلف أسطورة كلاسيكية، هي أسطورة «صوت الشعب من صوت الله»، التي تنسب إلى صوت الشعب نوعا من السلطة النهائية والحكمة المطلقة. أما مرادفها المعاصر فهو الإيمان بالصواب الفطري الكامل لذلك الرمز الأسطوري المسمى رجل الشارع، لرأيه ولصوته الانتخابي[4]. تستند «أسطورة الرأي العام» بدورها إلى

---

(١) المرجع نفسه، ص ٢٢٨.

(٢) نفس المرجع، ص ٢٣٦.

(٣) نفس المرجع، ص ٢٣٠.

(٤) POPPER, ***Conjectures et réfutations***، op. cit. p. 506.

أسطورة الصوت الواحد، الصوت الإجماعي للبشرية، أو روح الشعب أو عبقرية الأمة أو الفعل الجماعي، أو غريزة السلالة . . . والتي تجعل من المستحيل أن يكون في الإجماع خطأ[1].

تحدث بوبر، في هذا السياق، عن شكلين للرأي العام، شكل يرتبط بمؤسسات تؤازره، وشكل ثان غير مؤسسي. في ما يتعلق بالشكل الأول، فمن المؤسسات التي تدعم الرأي العام، ذكر بوبر على سبيل المثال، الصحافة والأحزاب السياسية والجمعيات والجامعات ودور النشر والإذاعة والتلفزة والمسرح والسينما . . . أما الأمثلة التي يقدمها الفيلسوف بصدد الرأي العام غير المؤسسي، فهي تحوم حول ما يقوله الناس عن آخر الأنباء، في عربات السكة الحديد وغيرها من الأماكن العامة، وعن الأجانب، وعن «الملونين»، وما يقولونه عن بعضهم بعضا على مائدة الطعام (وحتى هذه يمكن أن تصبح مؤسسية)[2].

وفي هذا الصدد، وصف بوبر «الرأي العام» بالكيان الغامض، الذي يفصح عن دهاء طبيعي، أو إن أردنا الدقة، عن حساسية أخلاقية أكبر من حساسية الحكومة المتربعة على كراسي الحكم. فيغدو خطرا على الحرية، وعلى الذوق والحقيقة والعدالة . . . ولا يمكن إبطال هذه الأخطار، يواصل بوبر، إلا بتقوية التقاليد الليبرالية. ويدعو إلى عدم الخلط بين «الرأي العام» والمناقشة

---

(١) *Ibid*, p. 508.

(٢) *Ibid*, p. 515.

الحرة والنقدية في تناول القضايا المتعلقة بالعدالة، وغيرها من المشكلات السياسية والأخلاقية[١]. إن نقد بوبر للرأي العام ناتج عن «النزعة الكلية» التي يتضمنها هذا الرأي، مما يجعله مطلقًا وشموليًا، بمعنى استبدادي، خاصة عندما يصبح الرأي العام أداة تستعملها الأنظمة التوتاليتارية، التي تتحدث باسم الشعب. وكأن الشعب موحد يحقق الإجماع في كل القضايا. إن الشعب هو، بالأحرى، مختلف ومتنوع، نتيجة اختلاف مصالحه وتطلعاته، بل وتناقضها في كثير من الأحيان. يستحيل إذن تحقيق الإجماع على رأي واحد، ما نأمله هو تطوير النقاش العقلاني النقدي، بشكل عمومي، يشارك فيه جميع الأفراد والمؤسسات، وهذا النقاش يكون مثمرا، ليس لأنه يفضي إلى اتفاق، بل لأن المتحاورين على استعداد للاستفادة والتعلم من بعضهم البعض. والنقاش بالطبع يفرز آراء كثيرة ومتنوعة، لا يمكن أن تتجمع في رأي واحد، نقول عنه أنه رأي عام.

لكن إذا كان بوبر يتوجس كثيرا من التعميم المفرط في الرأي العام، لاعتبارات سياسية وإبستمولوجية، فإننا نجد على النقيض من ذلك، يقدم **هابرماس** تصورا إيجابيا لمفهوم «الرأي العام»، ويعتبره جوهر الممارسة الدِّيمقراطية. كما يستعمله أحيانا بصيغة الجمع، تفاديا السقوط في التعميم، الذي يؤدي إلى القول بوجود رأي عام واحد ومطلق. وهذا غير ممكن، نظريا وواقعيا. إذ ينظر هابرماس

(١) *Ibid*, p. 516.

إلى الرأي العام بوصفه عبارة عن ردود فعل مثارة من طرف الأفراد حول قضايا معينة، يعبر بها هؤلاء عن مواقفهم، مما يعني أن الرأي العام يتشكل من الآراء الفردية. ويحدد الرأي العام بالتالي ما هو مشترك بين أفراد الجماعة[١]. حيث يقتضي الرأي العام بناء على ذلك، تدفقا للآراء العامة[٢]، وهو بالتالي لا يشكل إحصائيًا مجموع الآراء الفردية، كما هو الحال في استطلاعات الرأي السياسي. فهذه الاستطلاعات لا تشكل انعكاسا للرأي العام، لأن الرأي العام تسبقه نقاشات خصبة ومثمرة تعبر عن آراء، تتم في فضاءات عمومية. وجودة الرأي العام تقاس بمدى قدرتها على التأثير الفعال على النظام السياسي، من خلال توجيه السلوك الانتخابي للمواطنين أو في تشكيل إرادة المنظمات البرلمانية والحكومات والمحاكم، وغير ذلك[٣].

ولكن، يقر هابرماس باستحالة تشكيل رأي عام انطلاقا من الجمهور، لهذا فقد حصر الرأي العام في حلقة صغيرة من الناس الذين يستخدمون العقل على نطاق واسع في القضايا المرتبطة بالمجتمع الليبرالي، حسب تعبيره، بعد مناقشات تتم في فضاءات

---

(١) يورغن هابرماس في مقال «مفهوم الرأي العام كافتراض في القانون الدستوري»، مأخوذ من كتاب «*الفلسفة والسياسة عند هابرماس*» لمحمد لشهب دار النشر النجاح الجديدة، منشورات دفاتر سياسية، المغرب، ٢٠٠٧، ص ٦٨- ٦٩.

(٢) HABERMAS, ***Droit et démocratie***, op. cit، p. 333.

(٣) *Ibid*, p. 389-390.

عمومية، جمهور من المواطنين المطلعين بشكل جيد على ما يجري، ومؤهلين بذكائهم وأخلاقياتهم. ولهذه الغاية دعا هابرماس إلى إحداث مؤسسات تعتني بإسماع واحترام وجهات نظرهم، بوصفهم يمثلون رأيا عاما مقابل الآراء الشائعة. وفي مستوى ثان فإن الرأي لكي يكون عامًا، حسب الفيلسوف، فهو في حاجة إلى أحزاب سياسية تقوم بإعادة صياغته. ذلك أن الحزب الذي حصل على الأغلبية يصبح الحزب الذي يمثل الرأي العام. فبدون وساطة هذه المنظمات التي تحفز وتؤطر الرأي العام، فإن الشعب غير قادر على الاضطلاع بأي دور سياسي ذي أهمية تذكر. لهذا حث هابرماس في هذا الصدد على التمييز بين رأي عام نشأ عن تواصل عمومي، وبين رأي عام خضع لضغط وساطات المنظمات[١]. وفي موضع آخر، يصرح بأن الآراء العامة الخاضعة لسلطات المنظمات وأصحاب الأموال، تفقد مصداقيتها لدى الجمهور بمجرد ما يتم اكتشاف تبعيتها لتلك السلطات. فالآراء العامة يمكن أن تستغل من طرف جهات مختلفة، ولكن لا يمكن شراؤها عموميا، كما لا يمكن إخضاعها للمساومة العامة[٢].

الغاية من هذه المقارنة بين بوبر وهابرماس حول موضوع «الرأي العام»، نتوخى منها شيئين اثنين: أولهما أن الرأي العام لا

(١) هابرماس في مقال «مفهوم الرأي العام كافتراض في القانون الدستوري»، مأخوذ من كتاب *«الفلسفة والسياسة عند هابرماس»* لمحمد لشهب، مرجع سابق، ص ٦٢-٦٥.

(٢) HABERMAS, ***Droit et démocratie***, op. cit, p. 392.

يتخذ دائمًا ذلك البعد السلبي المؤدي للاستبداد. وثانيهما هو أن الرأي العام لا يعني الإجماع حول رأي واحد مطلق يشارك فيه جميع الناس، بل تسبقه آراء عامة، تشكله فئات من المواطنين المعنيين. إن موقف بوبر المتشائم من الرأي ربما جاء تحت تأثير أفكار توكفيل، الذي اعتبر الرأي يدفع إلى ممارسة الأغلبية لسلطة قاهرة، حيث يقول: «إذا ما قطعت الأغلبية في أمريكا برأي حاسم في مسألة ما خرست الألسنة، سبب ذلك السلطة الأدبية التي تمارسها الأغلبية على الفكر». من هذا المنظور، يضيف توكفيل، بأن الجمهوريات الدِّيمقراطية طبقت الاستبداد حتى على عقول الناس، ففرضت الرأي الغالب على الجميع، بشعار «لك الحق في الرأي المخالف للأغلبية، ولكن رأيك لا قيمة له»[1].

لكن في الأخير، نؤكد أن أي كلام ينفي إمكانية تحول الدِّيمقراطية إلى نظام استبدادي يعتبر عاريا من الصحة، ذلك أن الوقائع التاريخية أبانت بشكل جلي كيف أصبح طغيان الأغلبية وهيمنة ما يسمى بالرأي العام، يشكلان دعامات الدولة الديكتاتورية، وفي هذا الصدد يمكن الاستناد إلى مثال تاريخي يتمثل في هتلر الذي انتخب ديمقراطيا، ووصل إلى الحكم بطريقة شرعية، وأن القانون الذي خول له جميع السلطات، قد تمت المصادقة عليه من طرف الأغلبية البرلمانية. لهذا فالديمقراطية، من

(١) توكفيل، *الدِّيمقراطية في أمريكا*، مرجع سابق، ص ٢٣١-٢٣٣.

خلال ما يسمى بحكم الأغلبية، يمكن أن تمارس ديكتاتورية مرعبة على الأقلية. وفي هذا السياق يعترف بوبر قائلًا في كتابه «تخمينات وتفنيدات»: «نحن ديمقراطيون، ليس لأن الأغلبية دائمًا على حق، وإنما لأن التقاليد الدِّيمقراطية هي الأقل شرا بين كل ما نعرف من التقاليد. فإذا رأت الأغلبية (أو «الرأي العام») أن تدعم الاستبداد، فليس على الديمقراطي أن يفترض وجود تناقض قاتل في رؤاه، إنما عليه أن يدرك أن تقاليد الدِّيمقراطية في بلده ليست قوية بما فيه الكفاية»(١). فالأغلبية حسب بوبر يمكن أن تصوت لشخص أو لحزب يعارض المؤسسات الدِّيمقراطية. وعندما تعمل الأغلبية على تدمير تلك المؤسسات في بلد ما، فهذا يعني أن الدِّيمقراطية لم تنضج بعد في ذلك البلد(٢).

ومهما يكن، في هذا المقام، فإن الوعي بطغيان الأغلبية حاصل لا محالة، لكن السؤال ينصب أساسًا حول البحث في التدابير التي اتخذها الديمقراطيون من أجل التصدي لهذا الطغيان. أم أنهم يا ترى عجزوا عن مواجهته واعتبروه شرا لا بد منه.

ذكرنا في ما سلف، أن الديمقراطيين يتناولون الاستبداد في مقابل الدِّيمقراطية، في إشارة منهم إلى أن الدِّيمقراطية لا تعني الاستبداد أو الديكتاتورية أو التوتاليتارية، بكل هذه المسميات. فالديمقراطية قد تعرف نظاما سيئا، ولكنها تتوفر على آليات تقويمها

(١) POPPER, *Conjectures et réfutations*, op. cit. pp. 511-512.

(٢) POPPER. *La société ouverte et ses ennemis, t1*, op. cit, p. 107.

وتصحيحها، كما يمكن للديمقراطية أن تتحول إلى توتاليتارية، وهذا حدث أيام حكم هتلر، لكن دون أن تطابق الدِّيمقراطية النظام التوتاليتاري. قد يتحول النظام الديمقراطي إلى استبداد نتيجة طغيان الأغلبية، لكن هذا التحول لا يشكل، في نظرهم، نقاط ضعف بالنسبة لهذا النظام. بل إن الدِّيمقراطية التي أفرزت هذا الطغيان قادرة على تصحيح مسارها، طالما أن المواطنين لهم القدرة على التغيير السلمي لأي سياسة رديئة. وحول الموضوع ذاته، تحدثت أرندت عن كيف تمكنت الحركة التوتاليتارية في ألمانيا من استغلال هامش الحرية الذي ينعم به المجتمع الديمقراطي، في قلب النظام الديمقراطي وإقامة دولة توتاليتارية، مستغلة تصويت جماهير عريضة لصالح الحزب الذي يمثل هذه الحركة، أمام حيادية ولامبالاة جماهير أخرى ليست بالقليلة[١]. فالديمقراطية التي أصيبت بالضعف على هذا النحو، يقول توران، يمكن تدميرها إما من فوق، على يد سلطة مستبدة، وإما من تحت عن طريق الفوضى والعنف والحرب الأهلية، وإما انطلاقا من ذاتها عن طريق المراقبة التي تمارسها على السلطة كل من الأوليغارشيات أو الأحزاب التي تقوم بتكديس الوسائل الاقتصادية أو السياسية لتفرض اختياراتها على مواطنين تحولوا إلى مجرد ناخبين[٢]. في حين أن الأمر لا

(١) ARENDT Hannah, ***Les origines du totalitarisme***, Trad. J-L Bourget, R.Davreu eu P.Lévy. ***Ed.Seuil, Paris, 1972. pp. 32-33.***

(٢) TOURAINE, ***Qu'est-ce que la démocratie?*** op. cit. p. 18.

يتعلق بتحول الدولة الدِّيمقراطية إلى دولة استبدادية، نتيجة الوهن الذي أصاب النظام الديمقراطي، مادام أن كلّا من الدِّيمقراطية الليبرالية والاستبدادية الشمولية يملكان، حسب **بولانتزاس**، باعتبارهما دولتين رأسماليين، سمات مشتركة ذات جذور استبدادية. ذلك أن كل شكل ديمقراطي رأسمالي للدولة يتضمن ميولا استبدادية شمولية، حيث تصبح نظرية الدولة الدِّيمقراطية إيديولوجية الطبقة البرجوازية، في غياب الوعي السياسي الإيديولوجي للطبقات الشعبية أو الطبقات العاملة[1]. تحليلات مثل هذه، تبين أن الدِّيمقراطية بعيدة كل البعد عن الوعي السياسي الشعبي وعن تلبية مصالح الجماهير، بقدر ما تعبر عن طموحات الطبقة البرجوازية. ويفهم من هذا الكلام أن النظام الديمقراطي نظام أوليغارشي يستجيب لمطالب فئة قليلة العدد، من أصحاب رؤوس الأموال، تستعين بإيديولوجيا «السيادة الشعبية» من أجل التحكم في الغالبية العظمى من الطبقات الشعبية.

يعتبر أرون أن أعنف انتقاد وصف النظام الديمقراطي بالأوليغارشية، هو النقد الذي وجهته الميكيافيلية للديمقراطية، حيث لا تعني هذه الأخيرة، بالنسبة للمكيافيليين، طغيان الأغلبية، بقدر ما تفيد هيمنة الأقلية. ذلك أنهم يذهبون إلى القول، حسب ما يذكره أرون، بأن كل نظام سياسي هو دائمًا محكوم من طرف

---

(١) بولانتزاس نيكولاس، *نظرية الدولة*، ترجمة ميشيل كيلو، دار التنوير، بيروت، ٢٠٠٧، ص ٢١٠- ٢١١.

أقلية، ومن ثم فإن الدِّيمقراطية هي عبارة عن أوليغارشية. الدِّيمقراطية، بوصفها حكومة الشعب من طرف الشعب، لا يمكن أن تتواجد إلا نظريا. ذلك أن الحكومات الشعبية يستحيل تطبيقها، على أرض الواقع، في مجتمعات معقدة وكثيرة العدد. وعلى هذا المستوى لا يمكن الحديث عن طغيان الأكثرية بل فقط هيمنة عدد قليل من الرجال الذين يحتلون المواقع الأساسية والوظائف الحاسمة . . . بل حتى داخل الأحزاب السياسية، فإن هناك رجالا يشكلون فئة صغيرة متميزة، تمثل القيادة العليا للأحزاب، يحكمون ويفرضون إراداتهم، في مقابل القاعدة الجماهيرية العريضة. من جهة أخرى، يضيف الميكيافيليون، بحسب ما يرويه أرون، بأن ما يميز الدِّيمقراطية ليس هو أن الحكم للشعب، لأن هذا مستحيل، بل هو خصال الرجال الذين يحكمون. فمن أجل الظفر بأصوات الناس يلجأ هؤلاء الرجال إلى الحيل والخطابة والمكر والدهاء، بالإضافة إلى خصال القوة والشجاعة. وهذا ما يجعل الدِّيمقراطية في نظر الميكيافيليين نظاما يحكم فيه ذوو الامتيازات. هكذا يرى أرون بأن النقد الميكيافيلي ينزلق بنا إلى نقد أساسي يوجهه الفاشيون إلى الدِّيمقراطية، معتبرين هذه الأخيرة نظاما للمنافسة الانتخابية الذي يؤدي في نهاية المطاف إلى حكومة الأثرياء (ploutocratie)، حيث يتحالف رجال السياسة -أصحاب الكلمة (les hommes de parole)- مع رجال المال (les hommes d argent). وهذا ما يجعل عبارة «الشعب هو صاحب السلطة»

عبارة فارغة من الدلالة، يستنتج أرون، ذلك أنه في كل مجتمع فإن الأقلية هي التي تحكم، كل نظام سياسي، بما في ذلك النظام الديمقراطي، فهو أوليغارشي[١].

ما الذي يجعل من الدِّيمقراطية نظام حكم القلة يمارس الهيمنة والسيطرة؟

إنها الخاصية التمثيلية التي شكلت إحدى سمات الدِّيمقراطية الحديثة. حيث تحدث هوبز عن فكرة «التمثيلية»، في الفصل السادس عشر من كتابه «الليفيتان»، باعتبارها تعبر عن عملية انتقال السلطة السياسية من أكثرية الأفراد إلى وحدة الجسم السياسي، أي من تعددية الإرادات إلى إرادة سلطة واحدة[٢]. في حين رفض روسو فكرة التمثيلية، معتبرا إياها تتعارض مع فكرة الإرادة العامة. فهذه الأخيرة غير قابلة للتمثيل، الشعب وحده هو صاحب السيادة. حيث يقول روسو في هذا الصدد: «لا يمكن للسيادة أن تُمثَل . . . إنها تقوم، أساسًا، على الإرادة العامة. والإرادة لا تمثل بتاتا، وهي إما أن تكون هي نفسها أو غيرها، ولا وسط بينهما. ولا يمكن أن يكون نواب الشعب ممثلين عن الشعب نفسه، بل فقط هم وكلاؤه، وهم بالتالي لا يستطيعون تقرير شيء بشكل نهائي، وكل قانون لا يوافق الشعب عليه بنفسه يعد باطلا، وهو ليس قانونا

(١) ARON, ***Introduction*** á ***la philosophie politique***, op. cit, pp. 56-57.

(٢) HOBBES Thomas,. ***Léviathan***, Trad. F.Tricaud, Sirey، Paris, 1971.

مطلقا»[1]. بالنسبة لروسو يجب على الدِّيمقراطية أن تكون مباشرة، لأن التمثيل غير متطابق مع الإرادة العامة. ولكن عندما تصبح مباشرة فإنها ستفسد. لهذا فهي غير ممكنة التطبيق. إنها مجرد فكرة أو مثال، حيث يقول: «وإذا نظر إلى الاصطلاح في أوثق معانيه رئي أنه لم توجد ديمقراطية حقيقية قط، وأنه لن توجد مطلقا. فمما يخالف النظام الطبيعي أن يحكم العدد الأكبر وأن يحكم في العدد الأصغر، فلا يمكن أن يتخيل بقاء الشعب مجتمعا بلا انقطاع لينقطع إلى الأمور العامة، وليس من السهل أن ينصب الشعب لجانا من غير أن يتبدل شكل الإدارة»[2]. ويضيف قائلا بخصوص الدِّيمقراطية التمثيلية «ولو وجد شعب من الآلهة لكانت حكومته ديمقراطية، فحكومة بالغة الكمال كهذه لا تلائم الآدميين»[3]. في الدِّيمقراطية المباشرة الأثينية، يقول روسو، كان من الممكن أن يجتمع الشعب كله ليقرر لمرة واحدة نظام الدولة بتأييده قانونا معينا، وإقامة حكومة دائمة أو انتخاب الحكام، لكن اجتماع الشعب اليوم وهم[4]. وأخيرًا يقول روسو: «الشعب إذا ما جعل لنفسه ممثلين فإنه سيفقد الحرية ولم يعد له وجود»[5]. ولهذه الأسباب انتقد روسو فكرة التمثيلية في الحكم الديمقراطي. لأنها

(١) ROUSSEAU, ***Du contrat social***, op. cit. p. 170.

(٢) *Ibid*, p. 137.

(٣) *Ibid*, p. 139.

(٤) *Ibid*, p. 164.

(٥) *Ibid*, p. 172.

تتعارض مع عبارة «الدِّيمقراطية حكم الشعب»، في حين أن الذي يمتلك السلطة الفعلية فهم ممثلو الشعب.

وهذا ما حدث ويحدث، فالشعب بمجرد ما يدلي بأصواته في صناديق الاقتراع ليختار الحكام الفعليين، بوعي أو بدونه، بحرية أو تحت إكراهات ظاهرة أو خفية، تنتهي ممارسته الدِّيمقراطية التي تختزل في إجراءات عملية، وتنتقل السلطة إلى أقلية موكول لها بمزاولة الحكم بشكل فعلي. بعدها لن يكون لذلك الشعب إلا هامشا محدودا من حرية الإرادة. خاصة في الدول التي تمارس ديمقراطية وهمية تخفي استبدادا مقنعا. تتحول عندها التمثيلية إلى وكالة مفتوحة أو تفويض عام. ويزداد الوضع سوءا في ظل أنظمة تدعي الدِّيمقراطية، وهي تسلب المواطنين حق ممارسة الرقابة على الحكام؛ حكام يفعلون ما يشاؤون، يفسدون وينهبون باسم الدِّيمقراطية، أمام صمت مريب لأغلبية ساحقة تفتقر للوعي السياسي وللحس النقدي، أغلبية ساذجة أو لامبالية.

إلا أنه من التعسف أن نتجاهل دولا ديمقراطية تمارس تمثيلية حقيقية، خاصة عندما تجد الممثلين في تواصل مستمر ودائم مع جميع أطياف الشعب، بوساطة منظمات المجتمع المدني، يتداول المواطنون قضاياهم بشكل علني وشفاف في فضاءات عمومية، يعبرون عن آرائهم واقتراحاتهم في نقاشات حرة ومفتوحة، تفرز قرارات، يتحمل فيها كل الأطراف المسؤولية. لكن اليوم نعيش، بشكل عام، ما يسميه توران بأزمة التمثيل السياسي، حيث يفقد

الناخبون الإحساس بأنهم ممثلون. وهذا ما يعبرون عنه وهم يشيرون بأصابع الاتهام إلى طبقة سياسية، لا هم لها سوى سلطتها الخاصة، والإثراء الشخصي لأعضائها. وينتاب المرء الشعور بالوهن في مواطنيته، وذلك عائد إما إلى إحساس الأفراد بأنهم مستهلِكون أكثر مما هم مواطنون، أو إحساسهم بأنهم مهمشون أو منبوذون في مجتمع لا يشعرون بأنهم يساهمون فيه، لأسباب سياسية أو اقتصادية أو عرقية أو ثقافية[١].

إن فكرة «التمثيلية» التي ابتدعتها الدِّيمقراطية الحديثة، هي التي يسرت على نظام توتاليتاري أن يقفز إلى الحكم باسم الدِّيمقراطية، يقول مانو، حين استعمل هيتلر مفهوم التمثيلية بشكل مفرط، معتبرا نفسه ممثلًا للشعب الألماني. وهي نفسها الممارسة التي يلجأ إليها، كل من يرغب في أن يستبد بالحكم أو المنصب أو ما شابه ذلك، فالكاتب العام يدعي تمثيلية المكتب السياسي، وهناك من يمثل اللجنة المركزية، وهناك أيضًا من يمثل الحزب أو الطبقة البروليتارية أو الإنسانية جمعاء[٢].

بالتأكيد، لا يمكن للشعب أن يؤسس الاستبداد، يقول بياشلي، بل إن الاستبداد هو الذي يفرض نفسه على الشعوب، سواء بالقوة أو بالحيل. واحتمالات سطو أعداء الدِّيمقراطية على

(١) TOURAINE, *Qu'est-ce que la démocratie?* op. cit. p. 18.

(٢) MANENT, ***Enquête sur la démocratie***, op. cit. pp. 82-84.

السلطة جد وارد في الأنظمة الدِّيمقراطية[1]. لكن، كيف يستطيع أعداء الدِّيمقراطية الوصول إلى الحكم بالوسائل الدِّيمقراطية؟ أو بسؤال آخر، كيف تفضي الدولة الدِّيمقراطية إلى التوتاليتارية؟

عن هذا السؤال الأخير، أجاب مانو قائلا بأن الدِّيمقراطية، خاصة الليبرالية منها، لم تتحول يوما إلى نظام توتاليتاري بكيفية داخلية (manière endogène)، وهذا يفترض من التوتاليتارية، التي تعني ذوبان المجتمع المدني في الدولة، الفصل بين المجتمع والدولة، في إطار سيرورة الدمقرطة (dèmocratisation). عندما نقول «هتلر وصل إلى السلطة بطريقة ديمقراطية». هذا الكلام لا معنى له في نظر مانو. ويضيف شارحا بأن هتلر وصل إلى السلطة «انتخابيا» ولكن ليس «ديمقراطيا». إن التوتاليتارية، يواصل الكاتب، ترتكز فكريا وعاطفيا على فكرة التمثيلية، أو على الأقل على نوع معين من التمثيلية. التوتاليتارية تفترض بشكل مسبق، من جهة فكرة أن «الشعب هو صاحب السيادة» ومن جهة أخرى أن الشعب هو الذي يستطيع إنتاج إرادته الخاصة ويجسدها في رجل أو حزب سياسي. وأخيرًا يستنتج مانو أن فكرتي «التمثيلية» و«الإرادة الشعبية» شكلتا عناصر مشتركة بين الدِّيمقراطية والتوتاليتارية، لكن لا يجب أن نبالغ في التقارب بينهما، ونغفل بأنهما سياسيا وأخلاقيا متعارضتان، وهذا هو الأمر الأكثر أهمية[2].

(١) BAECHLER, *Démocraties*, op. cit. p. 76.

(٢) MANENT, in، HOLEINDRE et autres, ***La Démocratie***, op. cit. pp. 71-72.

لهذه الأسباب، أخذ توران على عاتقه مهمة تقديم الدِّيمقراطية بوصفها دفاعا عن حقوق الأقليات في مواجهة طغيان الأغلبيات الشعبية، خوفا من حدوث انقلاب على الدِّيمقراطية، وتحولها إلى نظام استبدادي. من أجل ديمقراطية تعددية قائمة على التنوع الثقافي والاعتراف بحقوق الأقليات، سواء كانت ثقافية أو سياسية. إن القلق الأكبر اليوم، في نظر توران، هو عندما يكون للديمقراطية منظور شمولي يسحق تعددية الثقافات والخبرات الشخصية.[1] فالنظام الشمولي يفتح الباب على مصراعيه أمام كل سلطة مطلقة واستبدادية من شأنها التحكم في الأفراد والجماعات، سواء كانت هذه الجماعات تشكل أغلبيات أو أقليات. لهذا فالديمقراطية تتيح، عبر مؤسساتها وفاعليها السياسيين والاجتماعيين تعزيز الحقوق والحريات، لأن الدِّيمقراطية في آخر المطاف ليست هدفا في حد ذاته، بل هي مجرد وسيلة لتحقيق مقاصد وغايات الدولة الدِّيمقراطية، ألا وهي ضمان العيش المشترك الكريم للمواطنين، وصون كرامتهم. من هنا نستنتج بأن الدِّيمقراطية ليست، بالضرورة، حكما استبداديا، ولم يكن طموحها هو بلوغ هذا النمط من الحكم. إنها بالأحرى، كما يقول أرون، قد تؤدي إلى الطغيان كلما تجاوزت الأغلبيات الشعبية سلطتها وقوتها بشكل كبير[2].

---

(١) TOURAINE, *Qu'est-ce que la démocratie?* op. cit. p. 185.

(٢) ARON, IN Traverso, *Le Totalitarisme*، op. cit. p. 200.

بين مطلب العدالة والاستجابة لطموحات الأغلبية تكمن المفارقة الكبرى للديمقراطية. هنا نتساءل عن السبيل الذي يسمح لنا بالاستجابة لمطلبين يبدوان متعارضين؛ احترام مبدأ العدالة إلى أقصى حد ممكن من ناحية، ومن الناحية الأخرى تنظيم مجتمع بإرادة من يمثل الأغلبية؟ وهذا ما يجعل الفكر والممارسة الديمقراطيين يتأرجحان بين مطلب تحديد السلطة، ومطلب الاستجابة لمصالح الأغلبية. ومهما يكن من أمر فإن مناصري النظام الديمقراطي تفوقوا في الرد على خصومهم الذين ينتقدون هذا النظام، انطلاقا من فكرة «طغيان الأغلبية»، استنادا إلى قضايا منها أن الدستور الديمقراطي ينص صراحة في الكثير من البلدان الدِّيمقراطية على مقاومة الاستبداد، كما أن عملية الفصل بين السلطات (التشريعية والتنفيذية والقضائية) جاء كإجراء وقائي لمنع الماسكين بسلطة معينة من التعسف والهيمنة على نظرائهم في السلطات الأخرى، بل وممارسة العنف والاضطهاد ضد المواطنين.

لكن العمل على تجاوز الطابع التعسفي للحكم الاستبدادي لممثلي الشعب في الدولة الدِّيمقراطية، لا يحمي المواطنين من خطر انتقال السلطة إلى الزعامات الحزبية، وبالتالي قيام ما يمكن تسميته بـ«ديمقراطية الأحزاب». في هذا السياق تظل هيمنة الأحزاب على الحياة السياسية أمرا ورادا. وهذا ما جعلنا نصف نفوذ الأحزاب بالخطر المهدد للديمقراطية، وخاصة عندما يتجاوز

عددها القدر الذي يتيح لها تشكيل أغلبية تحكم فعليا، ويجعلها بالتالي موضوعًا للمحاسبة. في حين أن تعددية تلك الأحزاب تفسد الحياة السياسية، لأنه في الأخير لا حزب يحكم، ولا أحد باستطاعته الحكم بشكل موضوعي على أداء حزب تحمل المسؤولية في حكومة ائتلافية. وبدل أن يتحول الأفراد من رعايا تابعين وخاضعين في أنظمة الحكم الاستبدادية، فهم أصبحوا في النظام الديمقراطي المزيف، مجرد مستهلكين سياسيين؛ لسلع إيديولوجية تروج في أسواق سياسية مفتوحة. عوض الاضطلاع بمسؤولياتهم السياسية، بوصفهم مواطنين كاملي المواطنة، لهم القدرة على المشاركة والمراقبة. وفي هذا السياق لا يمكن أن نعول كثيرا على مبادرات أشخاص معزولين، يتواجدون بعيدا عن أي تأطير سياسي أو اجتماعي، من جراء لامبالاتهم ولا وعيهم بمصالحهم الخاصة والعامة. هنا نراهن على الدور الذي من المفترض أن تلعبه منظمات المجتمع المدني في تعزيز الوعي بالمصالح المذكورة، والعمل على تحقيقها. ويمكن لهذه المنظمات، فضلا عن ذلك، أن تنهض بمهمة نشر القيم الدِّيمقراطية في صفوف المواطنين بشكل فعال وإيجابي، شريطة أن تمارس سلطة فعلية في مواجهة هيمنة الدولة من جهة، وأن تلعب دور الوساطة بين الدولة والأحزاب السياسية من جهة ثانية. وهذا ما يدفع بالمجتمع المدني إلى تشكيل عناصر لازمة للديمقراطية، عندما تكون مهمته تمكين المواطنين من الوعي بمصالحهم المتنوعة، بعدما كانت الحياة السياسية حكرا

على الحكام والأعيان والزعامات الحزبية. لهذه الأسباب والشروط، يستحيل تصور ديمقراطية بدون تأطير وتوجيه من منظمات المجتمع المدني على وجه الخصوص.

هكذا يمكن أن نتصور الدِّيمقراطية بوصفها نظاما سياسيا عقلانيا، دعاماتها الفكرية والإجرائية يجعلها في تقابل مع خصائص النظام الاستبدادي، حيث الحذر من تحول أفكار وممارسات سياسية تسود داخل الأنظمة الدِّيمقراطية، من قبيل الحزبية وأنماط الاقتراع والتمثيلية . . .، إلى أفكار وممارسات استبدادية؛ والحذر أيضًا من أوهام السيادة الشعبية وإرادة الأغلبية . . .

٣-٣- الدِّيمقراطية والعنف:

ما العمل عندما يشكو المواطنون ويلات الدولة الاستبدادية؟ هل يترقبون مجيء أقدار سياسية تجود عليهم بنظام عادل أم ينتظرون نضج الوعي والممارسة السياسيين من أجل مواجهة سلمية للطغيان أم يعبئون القوى الثورية للإطاحة بالاستبداد؟ ألا يمكن اللجوء إلى العنف السياسي من أجل تحرير المستضعفين ومناهضة كل أشكال الظلم الاجتماعي وإقامة نموذج المجتمع الديمقراطي المنشود؟

في علاقة الدِّيمقراطية بالثورة بوجه خاص والعنف السياسي عمومًا، نحن أمام فريقين من الديمقراطيين، فريق يعتبر أن الوعي السياسي لدى المواطنين يخلق أفكارا وممارسات، تنمي لديهم الإحساس بمصالحهم الفردية والجماعية، الاجتماعية والسياسية. فيصبح واقع الظلم غير محتمل، يجعل هؤلاء المواطنين ثوارا

يساهمون في انهياره. وفريق ثان يرفض العنف السياسي ويدعو إلى الإصلاح الجزئي والتدريجي، وإن تطلب وقتًا طويلًا على حساب المستضعفين.

إن نقد العنف السياسي من قبل بعض الديمقراطيين، واقتراح البديل العقلاني المتمثل في نهج سياسة الإصلاح الجزئي والتدريجي، لم يمنع فريق من الديمقراطيين إلى تفضيل العنف الثوري، لمجموعة من الشروط، نوجزها في شرطين اثنين: الشرط الأول عندما «يكون هدفه الوحيد هو إقامة الدِّيمقراطية». والعنف هنا لا يبرر إلا بوجود استبداد لا يسمح بتنفيذ إصلاحات إلا بالقوة. أما الشرط الثاني فعندما «يكون الدستور والقواعد الدِّيمقراطية مهددة»، بمعنى وجود حكومة تتعسف في ممارسة السلطة، وخوفا من تحول الدِّيمقراطية إلى الاستبداد، فإنه من حق المواطنين مواجهة تلك الحكومة بالعنف أحيانًا. في الحالة الأولى، نستحضر الشواهد التاريخية التي قدمها أرون، والتي يذكرنا، من خلالها، بثلاثة ديمقراطيات كبيرات (إنجلترا، فرنسا، الولايات المتحدة) تأسست على ثورات عنيفة في مواجهة أنظمة استبدادية ملكية أو أرستقراطية[1]. أما في الحالة الثانية، فإننا نستقي شهادة تاريخية مغايرة، يحكي خلالها توكفيل عن أوضاع البلدان الدِّيمقراطية التي أَلِف مواطنوها حالات التغيير المتكرر للحكام والقوانين، وأحيانا في مرات متعددة، وعلى فترات قصيرة.

(١) ARON, ***Introduction*** á ***la philosophie politique***, op. cit, pp. 204-205.

مما جعل تلك البلدان عرضة للثورات العنيفة، كلما تبين جور الحكام وظلم القوانين[1]. على الرغم من هذا كله فإننا نجد من يحبذ الثورة كبديل وحيد لا غنى عنه للتغيير، عندما يشعر المحرومون والمقهورون بعدم جدوى الإصلاحات التدريجية، التي سرعان ما تتحول إلى مسكنات لتهدئة وامتصاص مشاعر الغضب في نفوسهم[2].

وأخيرًا نقول، ما قاله لوفور، بأن للديمقراطية أيضًا روحًا ثورية ضد كل نزعة محافظة. صحيح أن الدِّيمقراطية شكلت، مقارنة مع النظام التوتاليتاري، قوة مضادة. ولا سبيل للقضاء على هذا النظام إلا بإحياء الروح الثورية للديمقراطية، من خلال الخلق والإبداع، وليس فقط عبر الحفاظ على المكتسبات، لأن ذلك من شأنه أن يؤدي إلى تراجع في الدِّيمقراطية، ذات الطبيعة المتجددة.[3] فتحرير الإنسان، والنضال ضد الاضطهاد الاجتماعي نظريا وعمليا، كانت مهام الديمقراطيين التواقين إلى تأسيس حركة إنسانية مناهضة للظلم والاستغلال. هنا تصلح الدِّيمقراطية كإيديولوجيا سياسية تعبئ كل القوى المضادة لحكم الاستبداد، وتؤجج كل الأساليب الثورية لهذه الغاية.

وما يعمق حدة الصراع إذن هو اكتساب المواطنين الوعي

---

(١) توكفيل، *الدِّيمقراطية في أمريكا*، مرجع سابق، ص ٦٩٢-٦٩٣.

(٢) دي كرسيني ومينوج، *أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة*، مرجع سابق، ص ٨٣.

(٣) LEFORT, *L'invention dámocratique*, op. cit. pp. 41-42.

السياسي الكافي، هذا الوعي الذي يدفع بهم إلى المواجهة مع النظام المستبد، من أجل تحقيق نظام ديمقراطي عادل. على هذا المستوى يكون الانتصار حليفهم، مما يعجل بسقوط الاستبداد. هنا يصبح العنف هو الوسيلة الوحيدة في يد الديمقراطيين الثوريين من أجل تحقيق نظام ديمقراطي عادل، باعتبارها منظومة سياسية واجتماعية، تستجيب لتطلعات المواطنين الأحرار والمتساوين.

وفي مقابل التصورات الداعمة للعنف السياسي كأداة للتغيير، يرجح فريق آخر من الديمقراطيين الإصلاح السياسي القائم على العقلانية السياسية بدل اللجوء إلى العنف كأسلوب لمواجهة الطغيان. فخلق وتطوير وحماية المؤسسات السياسية الدِّيمقراطية شكل قناعات رئيسية لأفكارهم السياسية، بدل الأفكار الثورية التي تجعل الناس يعيشون على وهم إقامة «الجنة على الأرض» عبر الثورة، حيث الحلم بمجتمع إنساني تتحقق فيه العدالة والمساواة والحرية، وتختفي فيه كل أشكال الظلم والاستغلال والاستعباد. وما يفضح هذا الوهم الكبير هو الحلم بقدرة العنف السياسي على تحقيق المجتمع المأمول. في حين أن الأمر يقتضي تقاليد ديمقراطية ووعي سياسي ناضج لدى المواطنين، مما يخلق ثقافة ديمقراطية تنتج أفكارا وممارسات، بل ومؤسسات سياسية قوية توفر إمكانيات التجاوز بشكل سلمي وعقلاني. وهذا ما يحدث غالبا بشكل جزئي ومتدرج، يجنب الناس أجواء من الرعب والاضطراب ويخلق الطمأنينة والاستقرار.

يحكي بوبر في سيرته الذاتية عن ظروف انخراطه المبكر في الحزب الشيوعي النمساوي، وانفصاله السريع عنه، بسبب تبني هذا الحزب للعنف كاستراتيجية في التغيير، من خلال أفكار من قبيل الصراع الطبقي، الثورة، ديكتاتورية البروليتاريا ... وفي لحظة انفصاله عن الشيوعية، وجد نفسه ميالا إلى السلم، وإلى عالم أفضل، أقل عنفا وأكثر عدالة على حد قوله[١]. إن عقلانية بوبر جعلته لا يعتقد قط في نجاعة الثورات العنيفة، ولا يعترف أبدًا بمشروعيتها، لأنها ليست من ثمار الدِّيمقراطية. فالعنف والثورة يتعارضان مع إصلاح المؤسسات بشكل سلمي وعقلاني، إصلاح يتأسس على فعالية المناقشة والتداول الحر للأفكار. أما الثورة فهي غالبا ما تكنس، في آن واحد، الأشياء الجيدة والسيئة، وتزعم إمكانية التغيير الجذري للمجتمع بشكل كلي، وهذه يوطوبيا واضحة حسب تعبيره[٢]. هكذا تتيح الدِّيمقراطية إمكانية إعمال العقل في القضايا السياسية من أجل تجنب العنف. فهي تشكل برنامجا سياسيا يحل التناقضات القائمة في المجتمع من خلال الحوار العقلاني والإصلاح التدريجي. وكلنا نتذكر تعريف بوبر للديمقراطية، الذي ينظر إليها بوصفها نظاما سياسيا يتيح للمواطنين إمكانية تغيير حكامهم بدون إراقة الدماء (أي بدون

---

(١) POPPER. *La quête inachevée*, op. cit. pp. 50-58.

(٢) RUELLAND. *De l'épistémologie* à *la politique, la philosophie de l'histoire de Karl Popper*, op. cit, p. 158.

الحاجة إلى العنف). لهذه الأسباب اعتبر بوبر العنف نقيضا مباشرا للديمقراطية. ولعل أبرز مثال يقدمه هذا الفيلسوف عن العنف السياسي هو نموذج الماركسية من خلال ميلها للثورات العنيفة، وما تفرزه من الأخطار[١]. هي الخاصية التي تقوم على مسلمة تؤمن «بحتمية انتصار البروليتاريا على الرأسمالية»[٢].

النظام الرأسمالي في المنظور الماركسي نظام ظالم، يتأسس على الاستلاب الاقتصادي بالدرجة الأولى، وأصل هذا الاستلاب هو الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج، مما يؤدي إلى ظلم فائض القيمة، المرتبط بالنظام الرأسمالي. وكنتيجة لذلك، يقول أرون، لا يمكن إصلاح أو تحسين هذا النظام، ما يمكن فعله بحسب الماركسية هو تدميره، عبر ثورة تقوم بها البروليتاريا[٣]. فعلى هذا المستوى، يضيف أرون، يمكن اعتبار الثوريين الشيوعيين رجالا متفائلين يعتقدون بإمكانية خلق مجتمع أفضل عبر الثورة الجذرية[٤]. وهذا هو سبب نقد بوبر للشيوعية عند قوله: «الشيوعية هي الاعتقاد الذي يَعِد بظهور عالم أفضل. ويؤكد أنه مؤسس على معرفة قوانين الصيرورة التاريخية، ولقد كنت وقتها آمل في عالم أفضل، عالم أقل عنفا وأكثر عدلا، لكنني كنت أتساءل

---

(١) بوفريس، العقلانية النقدية عند كارل بوبر، مرجع سابق، ص ١٢١.

(٢) RUELLAND. *De l'épistémologie* á *la politique, la philosophie de l'histoire de Karl Popper*, op. cit, pp. 158-159.

(٣) ARON, *Introduction* á *la philosophie politique*, op. cit, p. 156.

(٤) *Ibid*, p. 212.

حول ما كنت أزعم أنه حقيقة وأعتبره معرفة لم يكن إلا معرفة مزيفة وخاطئة. طبعا لقد قرأت ماركس وإنجلز، لكن هل فهمتهما حقا؟ هل قرأت كتاباتهما بطريقة نقدية كما يتوجب على كل واحد القيام به قبل قبول أي عقيدة؟»[١] يقر بوبر بأنه سقط ضحية فخ العقيدة الثورية للشيوعية التي تبشر بالسعادة على الأرض، على حد قوله، عقيدة تدعو معتنقيها إلى التضحية بحرياتهم وبأفكارهم وباختياراتهم وحتى بدمائهم، من أجل تحقيق المجتمع المنشود، مجتمع العدالة والمساواة. لكن لا شيء من ذلك تحقق على أرض الواقع، في نظر بوبر، بل فقط المزيد من القمع والمعاناة.

إن سر معارضة بعض الديمقراطيين للثورة ناتج عن ما يمكن أن تسفر عنه هذه الثورة من الأخطار، حيث توجز بوفريس هذه الأخطار في خطرين أساسيين: من جهة عندما تنجح الثورة، يصعب التخلص من ممارسة العنف على المعارضين، ومن جهة ثانية حينما تفشل الثورة فإنها تؤدي غالبا إلى الفاشية التي تقوي نظامها من خلال زرع الرعب في كل المعارضين، وخاصة الثوريين منهم[٢]. فعندما يبسط العنف الدولاتي (violence étatique) المنظم نفوذه على المجتمع بأسره يتحول النظام السياسي القمعي إلى نظام توتاليتاري[٣]. وما يجعل التوتاليتارية تختلف عن بقية

---

(١) POPPER. *La quête inachevée*, op. cit. p. 43.

(٢) بوفريس، *العقلانية النقدية عند كارل بوبر*، مرجع سابق، ص١٢١.

(٣) LEFORT, *L'invention démocratique*, op. cit. p. 160.

أشكال القمع السياسي، من أنظمة استبدادية وديكتاتورية، هو أن التوتاليتارية، حسب أرندت، تخلق مؤسسات ومبادئ سياسية جديدة، وتدمر كل التقاليد الاجتماعية والتشريعية والسياسية القائمة في البلاد. وتعمل على تحويل الطبقات الاجتماعية إلى جماهير، وتضع بديلا عن الأحزاب السياسية حركة جماهيرية أو حزبا سياسيا وحيدا، فينتقل مركز السلطة من الجيش إلى الشرطة(١).

خلاصة القول، إن العنف السياسي يصبح أداة لبسط الهيمنة وقمع المناوئين للنظام التوتاليتاري، الذي يختلف كلية عن النظام الديمقراطي. لهذه الاعتبارات تصبح الدِّيمقراطية والتوتاليتارية نظامين سياسيين متعارضين، ذلك أن الدِّيمقراطية تعني ممارسة السلطة بشكل سلمي، في حين أن أبرز دعامات التوتاليتارية تتمثل في العنف والتخويف.

إن رفض العنف السياسي والدعوة إلى الإصلاح التدريجي كبديل، بالحوار العقلاني النقدي بين جميع الفرقاء السياسيين، من أجل إحداث نظام سياسي يمكن الجميع من العيش سويا في ظروف أفضل. فاللجوء إلى القوة لا يمكن تبريره، مادامت هناك إمكانيات تنفيذ الإصلاحات المنشودة بالوسائل السلمية، لأن الثورة العنيفة التي لا تبحث إلا عن تدمير الاستبداد، لها حظوظ أكبر في إنتاج استبداد آخر. فالعنف عندما يطول فهو يفضي إلى هيمنة من يقومون بإدارته.

---

(١) ARENDT., ***Les origines du totalitarisme***, op. cit, p. 203.

يسير نقد العنف الثوري في اتجاه نقد الخاصية اللاعقلانية لهذا الشكل من العنف، وذلك انطلاقا من ثلاثة اعتبارات؛ الاعتبار الأول يتمثل في أن هذا العنف غير مدروس بشكل عقلاني، لأن إيديولوجيته تمنعه من حساب التوقعات والمخاطر. ذلك أن العنف من هذا النوع قد يؤدي إلى صنفين من الخطر، من جهة يصعب أحيانا إيقافه حينما تنجح الثورة في التخلص من كل معارض بحجة القضاء على كل محاولة تؤدي إلى إجهاض ثمار الثورة. ومن جهة أخرى حينما تفشل الثورة فإنها تؤدي غالبًا إلى سيادة الذعر وممارسة المزيد من القمع مخافة تكرار ما حدث. أما الاعتبار الثاني للخاصية اللاعقلانية للعنف الثوري تتجلى في الاعتقاد الدوغمائي الذي يرتكز على مسلمة الانتصار الحتمي على الاستبداد بحكم القوة العددية للمستضعفين. في حين أن الاعتبار الثالث والأخير ناتج عن الاعتقاد بأنه بالإمكان إحداث التغيير المتوخى في المجتمع كلية، وهذا تصور يوطوبي يعتقد بأمل ساذج أن التغييرات الكلية الشاملة تتحقق عبر الثورة العنيفة دفعة واحدة، بينما التحولات الاجتماعية المنشودة تتم عبر سلسلة من الإصلاحات التدريجية والمتواصلة.

إذا كان بوبر يرفض الاعتقاد بضرورة الثورة وممارسة العنف من أجل إقامة نظام اشتراكي عادل، كما يرفض الاعتراف بمشروعية هذا النظام، فلأن الماركسية تتعارض مع ما تدعو إليه الدِّيمقراطية من الإصلاح الذي لا يمكنه أن ينتعش إلا بالمناقشة النقدية

والتداول السلمي على السلطة بين مواطنين أحرار[1]. لكن لا نغفل أن هناك من الدارسين من اعتبر أن العيب ليس في المفاهيم الماركسية (ديكتاتورية البروليتاريا على سبيل المثال)، لأن هذه الفكرة لم يتم تنزيلها على أرض الواقع، بل إن العيب يعود إلى انحرافات الأحزاب الشيوعية في سياق تجارب واقعية. ذلك أن الشيوعية تحولت حسب **دولاكمباني** إلى توتاليتارية، ليس لأنها أقامت ديكتاتورية البروليتاريا، بل لأنها جسدت ديكتاتورية الحزب الشيوعي، إن لم نقل تحولت إلى رأسمالية بيروقراطية للدولة. فوسائل الإنتاج بدل أن تكون في يد العمال، أصبحت في ملكية الدولة. والدولة لا تمثل بالضرورة العمال، بل هي تحت إدارة الحزب الشيوعي[2].

لا ندع الفرصة تفوتنا، لنقدم تصورات فلسفية أخرى تبعد الماركسية عن تهمة العنف السياسي، عبر طرح السؤال التالي: هل بالفعل، تدعو الفلسفة السياسية الماركسية إلى العنف، سواء من أجل المحافظة أو التغيير أم أن واقع الممارسة التاريخية في ظل أنظمة زعمت تبنيها للأفكار الماركسية هي التي حرفت تلك الأفكار عن النهج الذي ارتضاه لها ماركس؟

للإجابة عن هذا السؤال نستحضر أحد أبرز المدافعين عن

---

(١) *Ibid*, pp. 158-160.

(٢) DELACAMPAGNE, ***La philosophie politique aujourd'hui***, op. cit, p. 133.

براءة ماركس مما نسب إليه من تهمة دعم مشروعية العنف ونحوه، إنه نيكولاس بولانتزاس (Nicolas POULANTZAS). لكن بداية يجب أن نقر بأن الماركسية هي فكر متجدد، غير نهائي، نظرا لارتباطها بالممارسة على نحو دينامي، فهي على عكس كثير من الأنساق الفلسفية المغلقة (الديكارتية والهيغيلية) قابلة للتطبيق في صورة مخالفة، خاصة وأن العديد من الحركات السياسية التحررية والتقدمية اليوم بدأت تتخذ من الماركسية قاعدة سياسية لنشاطاتها. وهذا ما يدفع بنا إلى التميز بين فلسفة ماركس وبين تطبيقات هذه الفلسفة لدى زعماء سياسيين، أمثال لينين وستالين وماو تسي تونغ وغيرهم. وهذا ما يدعو إليه بولانتزاس، حيث ضرورة قراءة ماركس قراءة جديدة بعيدا عن هذه التجارب السياسية المريرة التي أفرزت لغطا إيديولوجيا ونفورا سياسيًا. فالتوتاليتارية الماركسية المرتكزة على الثورة هي توتاليتارية مؤقتة، تنتظر لحظة قيام المجتمع الشيوعي الذي يقوم على مبدأ إلغاء الطبقات، ومن ثم نهاية الدولة المركزية التي ينسب لها عادة التحكم والتسلط. تطمح إذن الماركسية في نهاية المطاف إلى إنشاء مجتمع تسود فيه المساواة والعدالة الاجتماعيتين. في حين أن توتاليتارية النازيين والفاشيين تسلطية، ومن ثم فهي ظالمة.

لا يستبعد بولانتزاس إمكانية قيام اشتراكية ديمقراطية انطلاقًا من الأفكار الماركسية. بحيث يقول جازما «إننا واثقون من أمر واحد: إما أن تكون الاشتراكية ديمقراطية أو أن لا تكون اشتراكية

أبدًا»[1]. بل إن «الاشتراكية لا توجد ما لم تكن ديمقراطية»[2]. إلا أن التاريخ، في نظر بولانتزاس، لم يعطنا حتى اليوم تجربة ناجحة للطريق الديمقراطي إلى الاشتراكية، بل قدم لنا نماذج اشتراكية سلبية يجب تفاديها، وأخطاء يجب علينا إمعان التفكير فيها[3]. حيث قدمت الستالينية نموذجا تاريخيا ونظريا لتوتاليتارية الدولة[4]. وهذا ما جعله يتبرأ من دكتاتورية هذا النظام السياسي الذي أساء تطبيق مفهوم «ديكتاتورية البروليتاريا» الماركسي، الذي لم يعد بالإمكان الاحتفاظ به حاليا[5]. ورغم أن الطريق نحو تحقيق اشتراكية ديمقراطية ليس محفوفا بالورود، إلا أنه يمكن تحقيقه، حسب بولانتزاس، تدريجيا وبهدوء، وليس بشكل متسرع وعنيف[6]. فعندما فكر لينين تدمير الدولة البرجوازية، فهو عمل على رد مؤسسات الدِّيمقراطية التمثيلية والحريات السياسية إلى منشئها البرجوازي، الشيء الذي من يفعله ماركس مطلقا، يقول بولانتزاس[7]. بيد أن الطريق الديمقراطي إلى الاشتراكية أو الاشتراكية الدِّيمقراطية، يتمثل في توسيع وتعميق الحريات

---

(1) نيكولاس بولانتزاس، *نظرية الدولة*، مرجع سابق، ص ٢٦٧.

(2) نفس المرجع، ص ٢٥٨.

(3) المرجع نفسه، ص ٢٦٧.

(4) نفس المرجع، ص ٢٥١.

(5) المرجع نفسه، ص ٢٥٧.

(6) المرجع السابق، ص ٢٦٨.

(7) المرجع نفسه، ص ٢٥٢.

الأساسية ومؤسسات الدِّيمقراطية التمثيلية (التي هي بدورها إنجاز للجماهير الشعبية، وفي طليعتها البرلمان) مع انتشار أشكال الدِّيمقراطية القاعدية المباشرة (لجان المصانع، مجالس البلديات، لجان المواطنين . . .)[1]. فعبر الديمقراطيتين التمثيلية والمباشرة، تستطيع الاشتراكية إحباط كل نزعة استبدادية للدولة[2]. وهذا ما يبين أن الغاية من تحقيق «ديمقراطية اشتراكية»، ذات مرجعية ماركسية، ممكنة خارج سياقات التجارب التاريخية التي عرفها العالم الحديث والمعاصر، لأنه ببساطة شديدة، لم يعرف التاريخ إلى يومنا هذا، حسب بولانتزاس، نماذج يحتذى بها لبلوغ هذه الغاية.

إن اللجوء إلى كتابات الفلاسفة عند تناول إشكالية العلاقة بين الدِّيمقراطية والثورة، ناتج عن غزارة تحليلاتهم حول هذه الإشكالية، ونجاعة أفكارهم التي تتسم بالدقة أحيانًا والفعالية النقدية أحيانًا أخرى. ذلك أن مواقفهم المتباينة بإمكانها أن تشكل موضوعات لحوارات نقدية مع مناظريهم السياسيين، وأن تضفي المشروعية على معالجة موضوع العلاقة بين الدِّيمقراطية والعنف السياسي. هذا فضلا عن كون مساهمات الفلاسفة في تعميق الوعي السياسي مساهمة فاعلة لا يمكن الاستهانة بها. لكن تباين واختلاف مواقفهم وتصوراتهم لطبيعة هذه العلاقة، عَمق مشكلة

(١) نفس المرجع، ص ٢٥٧.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٦٢.

الدّيمقراطية تجاه إحدى أهم أدوات التغيير السياسي، المتمثلة في اللجوء إلى العنف كوسيلة لإنشاء دولة ديمقراطية أو التصدي لخصوم هذه الدولة، عندما تكون قائمة لكنها في خطر. ففي لحظة تعلن بعض التوجهات الفلسفية عن فعالية العنف الثوري في التغيير السياسي السريع والجذري، نجد تصورات فلسفية أخرى تؤكد على الإصلاح السياسي التدريجي والمتواصل كاستراتيجية سياسية للتغيير الفعال والسلمي.

الفصل الخامس

الدولة الدِّيمقراطية وسؤال الغاية

ما الغاية من تأسيس الدولة الدِّيمقراطية؟ سؤال لا ينفصل عن قضية مشروعية هذه الدولة. فإذا كانت الغاية المباشرة هي تشييد دولة عادلة، فإن الغاية البعيدة أو السامية هي تحصيل السعادة.

كانت السعادة، في تصورات فلاسفة السياسة، موضوعا لتأويلات خاصة، وما يعطي الدلالة السياسية للسعادة هو ارتباطها بمفاهيم العدالة والمساواة والحرية ونحوها. لهذا كانت تقاس بالغايات التي تنشدها الدولة عموما، سواء كانت هذه الغايات ذات مرجعية ديمقراطية أو استبدادية. هكذا يصبح لمفهوم السعادة بعد سياسي، يؤسس لتصور يسائل مشروعية الدولة وغاياتها. وعندما ترتبط السعادة بالديمقراطية يصبح لها مشروع سياسي ينشد الحياة الكريمة للمواطنين. ذلك أن حيادية الدولة لا يمكن قبوله عقلانيا وسياسيا. وهذا ما يؤكد على شرط معقولية السعادة في إطار الدولة الدِّيمقراطية التي أصبحت تشكل مطلبًا سياسيًا عقلانيًا.

إن غايات الدولة الدِّيمقراطية تمت صياغتها، من منظور

فلسفي، وفق تصور عقلاني تأملي أو واقعي سياسي، يروم تحقيق السعادة بمواصفات مقبولة عقلانيا وواقعيا. يجعل من وظيفة الدولة المشار إليها حماية الأفراد من الظلم والتعاسة، من خلال تحسين أوضاعهم القانونية والحقوقية والاجتماعية، في مقابل الطموحات اليوطوبية التي تنشد تحقيق نماذج مثالية وخيالية للسعادة.

١- إشكالية «السعادة» في الفلسفة السياسية:

يعتبر كونت-سبونفيل (André COMTE-SPONVILLE) من الفلاسفة المعاصرين الذين أولوا لإشكالية السعادة أهمية بالغة، تجلى ذلك في غزارة إنتاجاته الفكرية، التي كشفت عن معرفة عميقة بموضوع السعادة فلسفيا. وما قراءاته الدقيقة لفلاسفة السعادة بدء من أرسطو إلى حدود العصر الراهن إلا دليلا على ذلك. ولهذه الغاية سنلجأ إلى هذا الفيلسوف كمعين لنا على استحضار المواقف الفلسفية التي تناولت الإشكالات المرتبطة بموضوع السعادة في سياق تاريخ الفلسفة.

إن السعادة قديما، حسب كونت-سبونفيل، لم تبدأ مع الفلسفة، لأن الناس كانوا إما سعداء أو تعساء قبل تأملات الفلاسفة. ما بدأ مع الفلسفة، ليس هو السعادة، ولكنه التفكير في هذه الأخيرة وفي سبل تحصيلها[١]. لهذا فالتفلسف حول السعادة انطلق، حسب الكاتب، مع سقراط في القرن الخامس قبل الميلاد،

---

(١) COMTE-SPONVILLE.A, DELUMEAU J et FARGE A.; ***La plus belle histoire du bonheur***, Ed. Seuil، Paris, 2004, p. 21.

من خلال سؤال «اعرف نفسك بنفسك». فشكل لحظة حاسمة، بعدما كان مجال اهتمام الفلاسفة السابقين على سقراط، هو التأمل في ظواهر الطبيعة والكون. سقراط إذن، يضيف كونت - سبونفيل، فتح الأبواب أمام الفلاسفة اللاحقين للتصدي لموضوع السعادة؛ وهم على التوالي، أفلاطون وأرسطو، ثم الأبيقوريين، فالرواقيين ...[١] لهذا يمكن القول بأن فلاسفة اليونان منذ سقراط، اهتموا بسؤال سعادة الإنسان، والبحث عن سبل تحصيل تلك السعادة.

وحول الفلسفة الحديثة، تعرض لوك فيري (Luc FERRY) لما سماه بالانشطار بين فريقين تناولا موضوع السعادة، هذا التناول الذي دام لمدة تزيد عن قرنين يضيف الكاتب؛ انطلق الفريق الأول مع كانط إلى نيتشه ثم فرويد، حيث اعتبر هذا الفريق أن السعادة ليست فقط فكرة غامضة وساذجة، بل ووهمية أيضًا، في ارتباط بالخاصية المأساوية والمتناقضة للوجود البشري، مما عرض هذه السعادة لانتقادات لاذعة؛ في حين بدأ الفريق الثاني، يقول الباحث، مع هوبز واستمر مع ماركس، مرورا بالنفعيين الإنجليز. واعتبر هذا الفريق، على خلاف الفريق الأول، أن الحياة السعيدة المادية والأخلاقية، هي الغاية القصوى لكل وجود بشري[٢].

---

(١) *Ibid*, pp. 22-24.

(٢) FERRY Luc, ***Qu'est-ce qu'une vie heureuse?*** Ed. Grasset et Fasquelle, Paris, 2002, p. 503.

إن تاريخ فلسفة السعادة (eudémonisme) إذن أفرز تصورين أساسيين، يواصل لوك فيري؛ تصور أول «كلي» (holiste) نشأ في إطار الكوسمولوجيات الإغريقية، واستند أساسًا إلى قناعة تؤمن بوجود «خير عام» (bien commun)، مطابق للانسجام الكوسمولوجي (harmonie cosmique). تَشكل هذا الخير بمعزل عن الإرادة الشخصية والمنافع الخاصة المتعلقة بكل فرد على حدة في ارتباط بنظام كوسمولوجي «موضوعي» (ordre objectif) مستقل عن الفرد. لكن على هذا الأخير أن يحاكي هذا التنظيم المنسجم في الكون لكي يكون سعيدا. فالحياة السعيدة في اصطلاح القدماء شبيهة بنظام الكوسموس. وهذا تصور «كلي»، حسب لوك فيري، يجعل السعادة الإنسانية، تنطلق من الكل (الكوسموس- cosmos)، والكل سابق على الأجزاء (الأفراد)، وهو يحدد بالتالي، وبشكل مسبق، الشروط التي تسمح لهؤلاء الأفراد بالانخراط في السعادة الممكنة. لهذا فالسعادة الأصيلة (bonheur authentique) لا تختزل إلى رغد العيش الفردي (bien-être individuel) المادي أو النفسي، بقدر ما تتجاوز الحالات الفردية، والإشباع البسيط للحاجات والرغبات. في مقابل هذا التصور الكوسمولوجي، يضيف الكاتب، يظهر الاتجاه النفعي الحديث (utilitarisme)، الذي عمل على قلب جذري وكلي للمواقف السابقة، منطلقا من الفرد وليس من الكل. إنه تصور للسعادة يرتكز على مبدأ الاستجابة

للمنافع الفردية، والذي يفيد عموما، حسب لوك فيري، تلبية النزوات والشهوات والمتمنيات الفردية الخاصة ... إلخ. لكن هذا لا يعني أن الاتجاه النفعي لا يأخذ بالحسبان إشكالية «المصلحة العامة»، ذلك أن هذه الأخيرة تندرج ضمن اهتمامات النفعيين شريطة ألا تتصدر المصلحة العامة «المصالح الفردية الخاصة»[1].

بعد هذه التوطئة السريعة للاتجاهات الفلسفية التي عالجت إشكالية السعادة، لا بأس من عرض مختصر لأبرز الأفكار الفلسفية السياسية في هذا الصدد في سياق تاريخ الفلسفة.

إن معالجة **أفلاطون** للسعادة مماثلة تمامًا لمعالجته للعدالة؛ فهذه المماثلة تستند إلى نفس المعتقد، الذي يعتبر المجتمع منقسما بالطبيعة إلى طبقات أو طوائف. إذ يصر أفلاطون على أن السعادة الحقة لا يمكن تحقيقها إلا بالعدالة، أي باحتفاظ كل امرئ بمكانته. فيتعين على الحاكم أن يجد السعادة في الحكم، والمحارب في القتال، والصانع في مزاولة حرفته. وبقطع النظر على أن أفلاطون يقول مرارا وتكرارا بأن ما يهدف إليه ليس هو سعادة الأفراد، ولا سعادة أي طبقة بعينها في الدولة، وإنما فقط سعادة الجميع، فالعدالة، التي تناولها أفلاطون، في محاورة «الجمهورية»، اعتبرها أساس السعادة الحقيقية.

---

(١) *Ibid*, pp. 504-506.

في حوار بين سقراط وأديمانتوس، في محاورة «الجمهورية»، يتصور سقراط الحراس محرومين من كل المتع التي ينعم بها حكام الدول الأخرى، كالأراضي الشاسعة، وبناء القصور الجميلة والشامخة والحافلة بالأثاث المترف، والذهب والفضة، والأجور المرتفعة ... إنهم باختصار كما يقول أديمانتوس تعساء. لكن سقراط يرد قائلا بحسب ما يرويه أفلاطون «إننا لم نستهدف في تأسيس دولتنا جلب السعادة الكاملة لفئة معينة من المواطنين، وإنما كان هدفنا أن نكفل أكبر قدر ممكن من السعادة للدولة بأسرها (...) إننا لا نريد سعادة البعض، بل سعادة الجميع»[1]. ثم يضيف سقراط على لسان أفلاطون «نترك لكل طبقة أن تتمتع بالسعادة على قدر ما تؤهلها لذلك الطبيعة»[2]. ويضرب لنا أمثلة حول صانع الفخار إذَا ما أصبح ثريا فإنه بالتأكيد لن يواصل ممارسة حرفته، بل سيزداد في كل يوم خمولًا وإهمالًا، وبالتالي يزداد فسادًا في مهنته[3]. لهذا يقول «الثراء والفاقة (آفتين)، إذ إن الأولى تورث الطراوة والخمول، وتولد نزوعًا هدامًا، والثانية تؤدي، إلى جانب هذا النزوع الهدام، إلى الضعة والرغبة في اقتراف الشر»[4].

---

(١) ***جمهورية أفلاطون***، ترجمة فؤاد زكرياء، مرجع سابق، الصفحتان ٢٨٧-٢٨٨.

(٢) نفس المرجع، ص ٢٨٩.

(٣) نفس المرجع، ص ٢٨٩.

(٤) نفس المرجع، ص ٢٩٠.

أما في محاورة «غورغياس» (Gorgias)، فإن أفلاطون اعتبر السعادة مرتبطة بفكرة النظام وليس اللذة أو القوة كما اعتقد كاليكاس (Calliclès)[1]، ذلك أن ارتباط النظام بالجسد يؤدي إلى جسم سليم ومن مظاهره الصحة والقوة، أما ارتباط النظام بالنفس فيؤدي إلى بروز فكرة القانون. والنظام في كلتا الحالتين يعني الانضباط، وهذا ما يؤلف العدالة والحكمة[2] وأخيرًا في محاورة «فيدون» (Phédon) يعتبر أفلاطون أن الفلاسفة الحقيقيين هم وحدهم السعداء، لأنهم استطاعوا الهروب من العالم السفلي نحو العالم الآخر.

ما يميز المحاورات الثلاث التي اتخذت السعادة موضوعات لها، هو أن السعادة شكلت دائمًا، المثال البعيد لمجتمع فاضل على نحو تام. وهذه الخطوة المثالية اليوطوبية، يعتبرها بوبر، أحد فلاسفة الدِّيمقراطية، متعارضة مع ما يمليه العقل السياسي. ورغم أنها غالبًا ما تظهر بمظهر عقلاني، فهي في نظره ليست سوى عقلانية مزيفة (pseudo-rationalisme)[3]. والعقلانية المزيفة، يضيف بوبر، تحلم بتحقيق النماذج اليوطوبية المفقودة (الدولة

---

(١) كاليكاس (Calliclès) هناك من اعتبرها شخصية من صنع خيال أفلاطون، وهناك من اعتبره خطيبا أو من السوفسطائيين.

(٢) أفلاطون، *محاورة الغوجياس*، ترجمة محمد حسن ظاظا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٧٠ القاهرة، ص ١٢٤-١٢٥.

(٣) POPPEER, *Conjectures et r*éfutations, op. cit. p, 526.

المثالية التي يحكمها الفلاسفة)، مجتمع تتحقق فيه كل التنبؤات والتخيلات والأحلام. في حين أن السياسة الاجتماعية العقلانية، حسب بوبر، فهي التي تعرف بأنه لا يجب على هذا المنظور الخيالي لمجتمع عجيب أن يجعلنا نهمل مطالب الأفراد الذين يعانون من الفقر والعطالة والقمع والحروب والأمراض، أفراد ينتظرون المساعدة، عبر القيام بإصلاحات اجتماعية استعجالية، بدل ترقب مثال للسعادة من المحتمل ألا يتحقق[1].

عقد أرسطو العزم على ربط السعادة بالسياسة، عندما جعل الغاية القصوى للسياسة هي إنتاج الخير العام. هذا المنظور يعتبر السعادة خيرا أسمى (le bien suprême)، يمثل طموح كل فعل إنساني، فالسعادة هي غاية الغايات، وما المدينة، في نظره، إلا اجتماع السعادة والفضيلة للعائلات والطبقات المختلفة للسكان من أجل عيشة تامة تكفي نفسها بنفسها[2]، مادامت غاية الدولة هي سعادة المواطنين، وكل النظم السياسية لا ترمي إلا إلى تحقيقها... على هذا فالاجتماع السياسي إذا موضوعه حقا هو فضيلة الأفراد وسعادتهم لا مجرد العيش المشترك فقط[3].

وفي الفكر السياسي الحديث نجد التصور الماركسي للسعادة يقوم على مسلمة تؤمن «بحتمية انتصار البروليتاريا على

---

(1) *Ibidem.*

(٢) أرسطو، *السياسة*، مرجع سابق، ص ٢١٢.

(٣) نفس المرجع، ص ٢٠٧.

الرأسمالية»، وإمكانية خلق مجتمع عادل عبر الثورة الجذرية. مجتمع شيوعي، حيث الاعتقاد الذي يَعِد بظهور عالم أفضل؛ إنها عقيدة ثورية تبشر بالسعادة على الأرض، فتدعو معتنقيها إلى التضحية بحرياتهم وأفكارهم، بل وحياتهم أيضًا من أجل تحقيق المجتمع المنشود، مجتمع العدالة الاجتماعية. إن الأفكار الشيوعية تجعل المواطنين يحلمون بإقامة مجتمع إنساني تتحقق فيه العدالة والمساواة والحرية، وتختفي فيه كل أشكال الظلم والاستغلال والاستعباد.

وأخيرًا تنبني المواقف البرغماتية على مبادئ الفلسفة النفعية (Utilitarisme) التي تأسست ابتداء من القرن الثامن عشر على يد فلاسفة أمثال بنتام وجون استيورات مل، ومع فلاسفة آخرين أمثال وليام جيمس وغيرهم. وتعتبر هذه الفلسفة أن الخير هو النافع والمفيد، أي أن معيار القيم الأخلاقية للفعل هو المنفعة. بمعنى أن غايتها هي تحقيق المنفعة لأكبر عدد ممكن من الأفراد، وتلك هي السعادة القصوى. لهذا فغاية الدولة هي ضمان المصلحة لجل المواطنين أو معظمهم. النفعية ليست اتجاها فردانيا صرفا تهتم فقط بالمنافع الفردية، بل إن النفعيين لا يرون تعارضا بين المنفعة العامة والمنفعة الخاصة، إنهما متعاونان ومتكاملان في تحقيق الهدف من النظرية الأخلاقية ومن الفعل الأخلاقي وهو الخير بالمفهوم النفعي، أي أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد ممكن من الناس.

تأسيسًا على اختلاف التصورات الفلسفية في معالجة مسألة السعادة، يعتبر كونت- سبونفيل، أن هذه المسألة شكلت محور

تفكير العديد من الفلاسفة، فبحثوا في دلالاتها وسبل تحصيلها، عبر تاريخ الفلسفة، فكانت موضوع خلافات بينهم. وهذا بديهي في الفلسفة، يضيف الكاتب، على اعتبار أن هذه الأخيرة، تشكل على الدوام حقلا معرفيا للنقاش والحوار الفكريين، مما يجعلنا نتقبل مواقف جميع الفلاسفة. أكيد بأنه لا يمكن القول بأن الجميع على صواب، أو أن أحدهم هو كذلك، فالفلسفة هي تعددية. وكل واحد منهم يحاول إثبات ما تصوره[(١)]. ولهذه الاعتبارات، يميز كونت-سبونفيل بين ثلاثة أنواع رئيسية من التصورات بصدد مفهوم السعادة، أو لنقل بين ثلاثة أشكال للتفكير فيها؛ الشكل الأول هو التفكير في السعادة بوصفها فرحا ثابتا ومستمرا، ناتج عن تلبية جميع الرغبات؛ أما التصور الثاني للسعادة فهو نسبي، نحن سعداء قليلا أو كثيرا ما دمنا لسنا تعساء، ويعتبره الكاتب تصورا عاديا وبسيطا لمفهوم السعادة؛ وأخيرًا، هناك سعادة الحكيم، وهي سعادة حاضرة، ظرفية، معيشة في الواقع[(٢)].

بعد هذا العرض الموجز والسريع لأهم التصورات الفلسفية بصدد إشكالية السعادة سياسيًا، نتساءل عن موقع الديمقراطيين ضمن سياق تاريخ الفلسفة، من خلال فحص دلالة مفهوم السعادة

(١) COMTE-SPONVILLE.A, In DANINO P. et OUDIN E. ***Petite philosophie des grandes idées- Le bonheur*** ; Eyrolles, Paris; 2010, pp. 7-8.

(٢) COMTE-SPONVILLE.A et DELUMEAU J et FARGE A; ***La plus belle histoire du bonheur***, op. cit. p. 157.

عندهم في ارتباط بتصوراتهم السياسية.

٢- تصورات الديمقراطيين للسعادة:

يواجه الديمقراطيون عموم المواطنين بخطابات تحوم حول عبارات يستفاد منها، أن الدولة الدِّيمقراطية هي في خدمة المواطنين، جاءت لتحقق أحلامهم وآمالهم. فتتنافس الوعود المعروضة في الأسواق السياسية، على شكل برامج موضوعة للنقاشات أو التأويلات أو المناورات أيضًا، حيث لا تبرح فضاءات التفاهم أو الصراع. على هذا المستوى تبدو الدولة الدِّيمقراطية، بوصفها دولة للحق والقانون، وكأن غاياتها الاستجابة لانتظارات الناس، يتوسم الجميع منها، أن تحقق مجتمعا حرا وعادلا. ولعل غاية البلاد الدِّيمقراطية، حسب **طوكفيل**، هو التوجه نحو توفير السعادة لأكبر عدد ممكن من المواطنين، لأنها تصدر عن غالبيتهم، بخلاف البلاد الأرستقراطية فهي تعمل على تركيز الثروة والسلطان في أيدي الأقلية، لأن الأرستقراطية نفسها بطبيعتها أقلية[1]. فالدولة الدِّيمقراطية تضطلع بتوفير المسرات والمتع للشعب، تعمل على إسعادهم بتوفير ما يحتاجون إليه، وتجنيبهم متاعب التفكير وهموم العيش والحياة على حد قول **طوكفيل**. وهذا يستلزم وجود حكام ذوي فضل ومواهب يعملون على ضمان تحقيق مصالح الشعب[2].

---

(١) طوكفيل، *الدِّيمقراطية في أمريكا*، مرجع سابق، ص ٢١٠.

(٢) نفس المرجع، ص ٢١١.

هكذا يبدو هاجس الديمقراطيين، تماشيا مع دعوتهم نحو إقامة مجتمع ديمقراطي عادل، هو «دمقرطة السعادة». ومطمح سعادة الشعب كان دائمًا في صلب قناعاتهم السياسية، بشكل لم يمنعهم من تسطير غايات للدولة الدِّيمقراطية، حتى ولو كانت هذه الغايات مثالية. لأن الغاية، عموما، تظل هدفا يسعى نحوه كل تفكير وكل سلوك صادر عن الإنسان. وتحقيق هذا الطموح، في نظر الديمقراطيين، يظل رهين مجهودات جبارة ليست دائمًا مستحيلة، مادامت الأهداف واضحة المعالم، والوسائل المطلوبة يمكن توفيرها، وخطة العمل دقيقة ومركزة. استجابة لرغبات المواطنين في العيش الأفضل في ظل حكم سياسي عادل ومنصف، أي العيش داخل مجتمع يساعدهم على تلبية مصالحهم الذاتية.

لكن لا نريد لحقيقة أن نغفلها وهي أن رفاهية المواطنين ليست رهينة النظام السياسي الديمقراطي، بقدر هي نتيجة للنمو الاقتصادي. فكثيرة هي البلدان الدِّيمقراطية التي يعيش معظم مواطنيها البؤس والشقاء (الهند على سبيل المثال)، وبالمقابل هناك بلدان أخرى غير ديمقراطية، في حين تتوفر على معدل عال في إجمالي الناتج القومي. لهذا فإن نجاح التجربة الدِّيمقراطية، لا يكتفي فقط بمنح الحريات للمواطنين على المستوى السياسي، بل يتعداه إلى تحقيق الرفاهية الاقتصادية لهم. فالديمقراطية السياسية بدون عدالة اجتماعية تظل عرضة للفشل. خاصة وأن الوقائع التاريخية بينت درجة تفضيل الشعوب للرفاهية حتى ولو تعلق الأمر

العيش في أحضان الحكم الاستبدادي، مقابل النفور من مجتمع البؤس والشقاء حتى ولو كان هذا المجتمع يحكمه النظام الديمقراطي.

لهذا لم يعد مقبولًا أن تتعالى الدولة على المصالح الفردية للمواطنين، ولا أن تعتمد فقط مرجعية التخفيف من بؤسهم ومعاناتهم، بل يجب عليها العمل على تحقيق رفاهية كل مواطن. فديمقراطية سياسية بمعزل عن رفاهية اقتصادية تظل نظامًا سياسيًا أعرج، مهدد باستمرار.

فإذا كانت الدِّيمقراطية قد حققت انتصارات في القرن العشرين، فسبب ذلك هو أنها وجدت نفسها، لأول مرة في تاريخها، يقول **مانو**، بدون منافس إيديولوجي جدير بالأهمية، خاصة بعد سقوط الشيوعية[1]. واختفاء الأعداء التاريخيين للديمقراطية من الأنظمة التوتاليتارية. إلا أن إخفاقات الدِّيمقراطية اليوم ناتجة أساسًا عن عدم قدرتها على حل الأزمات الراهنة، سواء الاقتصادية أو الاجتماعية، مما استحال معه التقليص من حدة اللامساواة بين الطبقات الاجتماعية المختلفة، واستفحال بؤس الفئات الشعبية. لهذا أصبح العديد من السياسيين واعين بهشاشة النظام الديمقراطي. بل وعدم ثقة المواطنين في رجالات السياسة. خاصة وأن الأشخاص الذين تم انتخابهم ديمقراطيا، يبين **أرون**،

(١) MANENT, ***Enquête sur la démocratie***, op. cit. p. 105.

يظفرون بامتيازات اجتماعية، لهذا أصبحنا نتحدث عن ما يسميه، هذا الأخير، بديمقراطية الأغنياء. بسبب استفحال أنانية الطامحين إلى السلطة وفساد ممارساتهم السياسية[١]. ورغم أن أرون، على شاكلة فلاسفة آخرين، يعتقد بأن النظام الديمقراطي هو أفضل نظام ممكن بالنسبة للفرد المواطن، إلا أنه صرح قائلا: «لست رجلًا متفائلًا في ما يخص التاريخ، سوف لن أصل، مع الأسف إلى نتيجة أبين فيها مسبقا بأن النظام الديمقراطي هو الذي سينتصر»[٢]. ولعلها العبارات نفسها التي يرددها بوبر بصياغة مختلفة، محملا الديمقراطيين مسؤولية الدفاع عن ديمقراطيتهم، حين يقول: «الدِّيمقراطية هي أفضل وأنبل شكل للحياة الاجتماعية شهده تاريخ الجنس البشري حتى يومنا هذا. أنا لست مبشرًا أتكهن بالمستقبل، ولا أستطيع أن أنفي احتمال أن تتقوض دعائمها يومًا مًّا. ولكن سواء ما إذا كانت ستبقى أم لا، فينبغي أن نعمل جميعًا على أن تبقى»[٣].

عندما يتيح الديمقراطيون للدولة إمكانية التدخل في تسطير سياسة عامة تسمح برفع المعاناة عن الناس، فهذا دليل على أن هؤلاء لا ينظرون إلى الدولة بوصفها دولة ليبرالية، بل تتحول إلى دولة للرعاية، طالما أن وظيفتها هي مساعدة الناس على التخفيف

(١) ARON, ***Introduction*** á ***la philosophie politique***, op. cit، pp. 78-99.

(٢) *Ibid.* p. 137.

(٣) بوبر، *أسطورة الإطار*، مرجع سابق، ص ٢٣٥.

من حدة آلامهم. ومن ثم يقترحون عليها برامج سياسية تحدد الأولويات الراهنة التي على الدولة التصدي لها، منها الفقر والعطالة والعنف ... وتحقيق شروط أفضل للتشغيل والسكن والصحة والتعليم ... تتضمن جانب المساواة (المساواة في الفرص بين جميع الفئات الاجتماعية)، كما تشتمل على الإنصاف (التمييز الإيجابي لصالح الفقراء بالمساعدة والتعويض)، وهذا ما يجعل هذه المبادئ تقترب من مفهوم العدالة عند راولز.

إن أهم ملاحظة يمكن استخلاصها من خلال سردنا لغايات البرنامج السياسي الذي يقترحه معظم الديمقراطيين ضمن أولويات الدولة الدِّيمقراطية في الظرف الراهن، هو أن هذه الدولة أصبحت دولة للرفاه، دولة ليبرالية تطرح السعادة باعتبارها تتحدد كحالات الرضاء التام والمتواصل نتيجة إشباع رغبات المواطنين، مما يجعل السعادة تتماهى مع الرفاه في المجتمعات الاستهلاكية. لكن ما أود الإشارة إليه في هذا الصدد، هو أن هؤلاء الديمقراطيين الليبراليين نبهوا إلى خطورة تدخل الدولة في شؤون المواطنين بدعوى مساعدتهم على التخفيف عن بؤسهم. فهذا قد يؤدي إلى تضخم بيروقراطية الدولة مما يزيد من تسلطها على الأفراد، في حين أن الدولة الدِّيمقراطية لا تحتاج، في نظرهم، إلى أكثر من تدخل اجتماعي محدود، يجنب المواطنين بيروقراطية متشعبة وقوية، توجه الاقتصاد، تحت ذريعة ضمان الرفاهية للجميع، قد يؤدي إلى استبداد سياسي يدخل من بوابة الاقتصادي، فيفقد الناس حرياتهم.

إن التصور الديمقراطي للسعادة يدفع في اتجاه تبني دولة ديمقراطية بوصفها جهازا سياسيا يحقق الآمال والانتظارات. تصبح هذه الدولة قادرة على جعل المواطنين ينعمون بشروط أفضل للعيش الكريم، من خلال تحقيق أسباب السعادة، في أحضان مجتمع ديمقراطي فاضل وعادل، مجتمع يجعل الناس سعداء يتمتعون بالخيرات عبر تلبية الحاجات وإشباع الرغبات.

٣- الدِّيمقراطية ووهم السعادة:

ينتقد السياسيون الواقعيون مزاعم أطروحة دولة الرفاه التي يورج لها الديمقراطيون الليبراليون، حيث يعتبرها هؤلاء السياسيون دولة يوطوبية لاعقلانية، مجالها الخيال والأحلام. ويدعون بالمقابل إلى دولة وظيفتها تنحصر في رفع المعاناة عن المواطنين بهدف تجاوز تعاستهم. هذه الواقعية السياسية تأخذ على عاتقها مهمة تسليط الضوء على ضروب من المعاناة، وهذا هو دورها الأخلاقي، لأنه يستحيل الحديث عن سعادة بعض المواطنين في ظل تعاسة البعض الآخر. لا يمكن الإحساس بنشوة السعادة في وجود آخرين يشكون الآلام والأوجاع. ولهذه الاعتبارات، تشكل السعادة عائقا أساسيا يحول دون تحقيق سعادة واقعية، مقبولة عقليا. ومن ثم صعوبة تحديد مفهوم «السعادة» انطلاقا من تجارب حسية لامتناهية. وما يمكن التعبير عنه، على خلاف ذلك، سوى تجارب للبؤس التي يعاني منها المواطنون. هنا تصبح غاية الدولة الدِّيمقراطية هي التخفيف من حدة معاناة الناس، الناتجة عن

استمرار تعاستهم، بدل الترويج لأوهام تحقيق انتظارات المواطنين، وتلبية حاجاتهم ورغباتهم. لهذا فالدولة الدِّيمقراطية هي النظام السياسي الملائم لتصور معين للسعادة بوصفها تخفيفا عن المعاناة. ويكمن وجه الملاءمة في كون هذا النظام قادر على تسطير توجهات سياسية عامة لتحقيق هذه النمط من السعادة. وبما أن التوجهات السياسية العامة للدولة قابلة للتغيير بحسب الأحوال، معنى ذلك أن دلالة السعادة بوصفها تخفيفا عن المعاناة ليست دلالة تمثل حقيقة نهائية. بل أكثر من ذلك يتحول هذا التوجه للسعادة إلى أداة معيارية للحكم على أداء الفاعلين السياسيين. إذ يتيح للمواطنين اختبار نجاعة الحكام بقدر ما يستطيعون عبر برامجهم السياسية التخفيف من شقائهم وبؤسهم.

عندما تزعم الدولة الدِّيمقراطية قدرتها على تحقيق المطالب الاجتماعية والاقتصادية والسياسية للمواطنين، فهي قد تتحول، بشكل عكسي، من دولة ليبرالية إلى دولة للرعاية، خاصة عندما تدعي قدرتها على مساعدة الناس على بلوغ السعادة، وما تحمله تجاههم من مشاعر العطف والرفق والشفقة. إنه عمل إنساني، لكنه يُصيِّر الدولة الدِّيمقراطية دولة أبوية، مما يجعل هذه الدولة تتعارض مع المبدأ الكانطي الذي يفيد أن للفرد الحرية في أن يكون سعيدا أو شقيا كما يحلو له، ويدين كل تدخل أبوي باعتباره غير شرعي يتعارض مع حرية الفعل. إنها فكرة كانط الرافضة لنموذج دولة الرعاية باعتبارها دولة أبوية، تنتهك حق الفرد في تقرير مصيره

بنفسه، أي الحق في السعادة أو الشقاء بحسب رغبته. ذلك أن السعادة حسب كانط لا تُفرض. وهذا ما يجعل من الدولة الأبوية، حسب أوزير، دولة تسلطية في نظر كانط تزعم العمل على تحقيق السعادة لرعاياها فتتدخل في شؤونهم الخاصة[1].

ولهذا الاعتبارات لوَّح كانط بعبارته الشهيرة «السعادة هي مثل أعلى، ليس للعقل ولكن للخيال»[2]. وما يجعل السعادة مفهوما غامضا، حسب كانط، هو ارتباطها بتلبية وإشباع الحاجات والرغبات الحسية. وبالتالي، لا يمكن تحديدها وفق مفاهيم عقلية، مادامت التجارب الحسية تختلف من شخص إلى آخر، في سلسلة لامتناهية، تجعل السعادة تعرف حركة دينامية متغيرة ومتجددة باستمرار. إن نسبية السعادة يدفع إلى عدم القدرة على تحديدها في مفاهيم، والتفكير في تفاصيلها، ومن ثم استحالة تحصيلها. باستطاعتنا، إذن حسب **كانط**، أن نحلم بالسعادة، ولكن لا نتمكن أبدًا من التفكير فيها، ولا نستطيع أن نعيشها. لهذا فالسعادة تربط بالآمال والأحلام والميول، ولا يمكن أن تكون شأنا أخلاقيا. السعادة لا تعني خيرا أسمى، مادامت نسبية السعادة تشكل عائقًا يحول دون تحقيق هذا النوع من الخير. السعادة والأخلاق إذن لا يجتمعان حسب كانط. ويقول **كونت-سبونفيل** في هذا الصدد، بأن

---

(1) OZER, ***L'Etat***, op. cit, p. 179.

(٢) كانط إيمانويل، *أسس ميتافيزيقا الأخلاق*، ترجمة محمد فتحي الشنيطي، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٧٠، ص ١٠٤.

الذي دفع كانط للفصل بين السعادة والأخلاق ليس لأن كانط متشائم (السعادة خيال)، ولكن لأن السعادة ترتبط بالأمل، في حين أن الفعل الأخلاقي فهو بدون أمل. فالشخص يفعل الخير بدون شرط، وهذا تصرف أخلاقي يمليه الواجب الأخلاقي غير المشروط، في حين أن فعل الخير بهدف تحصيل السعادة، فهو سلوك أناني، وليست له أية قيمة أخلاقية. ويضيف كونت-سبونفيل في شرح موقف كانط قائلا بأن الفعل الأخلاقي الكانطي يتم بدافع الواجب، وليس رغبة في تحقيق السعادة[١].

وبناء على هذا التمييز يعتبر **كونت- سبونفيل** أن السعادة الواقعية هي سعادة حقيقية، في مقابل السعادة الخيالية، باعتبارها سعادة مثالية، والتي ليست سوى أسطورة أو كذب أو حلم... على حد تعبيرات الكاتب. فهي ليست نهاية الطريق، إنها الطريق نفسه، طريق مهزوز وصعب ...[٢] وهو نفس التصور الذي نجده عند **جاكلين روس** التي تعتبر أن السعادة عندما تتحول إلى مثل أعلى ينسجه الخيال الجريح، تصبح في غالب الأحيان بمثابة فكرة فجة، مفهوم عتيق، ساذج، وغير سليم، يصلح في كثير من الأحيان قناعا لحاضر لا يطاق[٣].

---

(١) COMTE-SPONVILLE.A, DELUMEAU J et FARGE A.; ***La plus belle histoire du bonheur***, op.cit ،pp. 41-44.

(٢) *Ibid*, p. 166.

(٣) جاكلين روس، *الفكر الأخلاقي المعاصر*، ترجمة عادل العوا، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، ٢٠٠١، ص ٥٦.

هنا تلعب الفلسفة دورًا حاسمًا، حسب كونت-سبونفيل، في إزالة أوهام السعادة، من خلال التوقف عن اعتبار السعادة بوصفها أملا ورجاء، تؤجج الأحلام والمشاعر ...[1] وبما أن الفلسفة هي تفكير في التعاسة من خلال محاولة الفهم لماذا نعيش الألم والحرمان؟ فهي بهذا التفكير والتأمل تساعدنا في البحث عن سبل مقاومة المعاناة[2].

من خلال نقد كانط للتصورات الخيالية للسعادة، لا يسعنا إلا أن تناول إشكالية السعادة بوصفها عقلانية سياسية، تجد تجلياتها في الواقع الاجتماعي، في منأى عن التصورات الافتراضية، المحكومة بتوجهات يوطوبية تشيع الأحلام والأوهام، بقدر ما يجعلها رهينة إجراءات سياسية عامة، واضحة المعالم، تسعى لحماية الناس والتخفيف من معاناتهم، عبر مؤسسات ديمقراطية سياسية قائمة. لهذا فالغاية من تأسيس الدولة الدِّيمقراطية، ليس إقامة سعادة مجردة، تلبي حاجات جميع المواطنين وتحقق مصالحهم، ولكن الغاية هي مساعدة الناس على التخفيف من معاناتهم، بإبعاد الآلام الفعلية وحذف الشرور الأكثر واقعية. على هذا المستوى تصبح السعادة أكثر واقعية وعقلانية، أي واضحة ومحسوسة، لا يمكن إنكارها. ما يمكن تحقيقه هو مجرد تقليص

(١) COMTE-SPONVILLE André, ***Une éducation philosophique, PUF***. Paris, 1989, p. 371.

(٢) *Ibid.* p. 357.

من بؤس الناس وآلامهم، بدل البحث عن أسباب تحصيل سعادة لا يمكن الإمساك بها، وتحقيقها بشكل مطلق.

لكن ما نود التنبيه إليه، هو أن هذا التصور الذي يعتبر السعادة، تخفيفا عن معاناة الناس، ليس جديدا في تاريخ الفلسفة، كما أنه ليس غريبا عن الفهم الشائع للسعادة. ونذكر هنا على سبيل المثال لا الحصر أن أبيقور (٣٤١ ق.م - ٢٧٠ ق.م) حدد الهدف من الحياة في الهروب من تعاسة الحياة وما تولده لدى الإنسان من معاناة. والاتجاه نحو تحقيق اللذات. فاللذة تشكل بالنسبة له خيرا وهذا ما يصيرها أساس السعادة، وكل معاناة فهي شر، وهذا ما يجعلها تعاسة، إذ يقول «إن اللذة هي بداية الحياة السعيدة وغايتها، وهي الخير الأول الموافق لطبيعتنا والقاعدة التي تنطلق منها في تحديد ما ينبغي اختياره، وما ينبغي تجنبه، وهي أخيرًا المرجع الذي نلجأ إليه كلما اتخذنا الإحساس معيارا للخير الحاصل لنا. ولما كانت اللذة هي الخير الرئيسي والطبيعي، فإننا لا نبحث عن أية لذة كانت، بل نحن نتنازل أحيانا عن لذات كثيرة نظرا لما تخلفه من إزعاج، كما أننا نفضل عليها آلاما شديدة إذا ما كانت هذه الآلام تسمح، بعد مكابدتها طويلا، بالفوز بلذة أعظم، وعلى هذا الأساس فإن كل لذة هي في ذاتها خير، إلا أنه لا ينبغي أن نبحث عن كل اللذات. وفي نفس السياق، كل ألم هو شر، إلا أنه لا ينبغي أن نتجنب كل ألم بأي ثمن، أيًا كان الأمر، يجب أن نحسم القرار في كل ذلك انطلاقًا من الفحص الدقيق لما هو مفيد

ولما هو ضار، ومن المقارنة بينهما، إذ تجدنا أحيانًا ننظر إلى الخير كما لو كان شرا، وإلى الشر كما لو كان خيرًا»[1]. ومعنى هذا الكلام، أنه ليست كل اللذات خير، لأن هناك البعض من هذه اللذات يؤدي إلى المعاناة أكثر من المتعة (وهي لذة الماجنين)، وبالمقابل ليس كل المعاناة شر، لأن هناك البعض من هذه المعاناة يمكن أن يولد لذات أو يجنبنا معاناة أخرى أشد.

إن الأبيقورية، تبعًا لذلك، هي فلسفة للسعادة تعتبر هذه الأخيرة خيرًا أسمى، فهي في نفس الوقت مذهب للمتعة واللذة، ولكنها أيضًا للزهد والتقشف. وهذا ليس تناقضًا بالنسبة لأبيقور، مادام أن الغاية هي الإحساس بالسعادة عبر تحقيق اللذات، إلا أن الحرمان أيضًا يدفعنا إلى فرض القيود على الرغبات من أجل ضبطها والتحكم فيها، بدل الخضوع لها بشكل مطلق. وهذا يقتضي، حسب أبيقور، البساطة والاعتدال، بمعنى الحذر والحيطة من أجل تجنب مخاطر التبعية للرغبات، بحيث يقول في هذا الصدد «ولا تتمثل الحياة السعيدة في السكر المتواصل، وفي ما تقدمه المآدب الفاخرة من سمك شهي وأطعمة لذيذة، ولا في التمتع بالنساء والغلمان، بل هي تتمثل في العقل اليقظ الذي يبحث عن أسباب اختيارنا لشيء ما، أو تجنبا له، والذي يرمي عرض الحائط الآراء الباطلة التي يتولد عنها أكبر اضطراب تعرفه

---

(١) أبيقور، الرسائل والحكم، دراسة وترجمة جلال الدين سعيد، دار العربية للكتاب، القاهرة، ١٩٩١، ص ٢٠٥-٢٠٦.

النفس»[1] ولكن بقي أن نشير في هذا الصدد، بأن الأبيقورية ليست في العمق زهدًا ولا تقشفًا، بل مذهبًا في اللذة (اللذة هي مبدأ كل خير). فاللذة يمكن تحصيلها في شظف العيش أكثر من بذخه الذي قد يولد الآلام. لهذا فإن السعادة عند أبيقور هي الشعور باللذة، أما التعاسة فهي الإحساس بالألم الذي قد يولد المعاناة. بحيث يقول «والخير الأعظم في اعتقادنا هو أن نحسن الاكتفاء بذاتنا، وليس معنى ذلك أن نتقشف دائمًا في عيشنا، وإنما أن نقنع بالقليل إن كنا لا نملك الكثير، ونحن واثقون من أن أقل الناس حاجة إلى الثراء هم الذين يتمتعون به أكثر من غيرهم. فكل ما هو طبيعي يتيسر الحصول عليه، وكل ما هو غير طبيعي يصعب مناله. والمتعة التي نجدها في تناول طعام بسيط ليست أقل من تلك التي نجدها في المآدب الفاخرة، بشرط أن يزول الألم المتولد عن الحاجة. وإن قليلًا من خبز الشعير والماء يجعلنا نشعر بلذة عظيمة إذا كانت الحاجة إليهما شديدة»[2].

وفي صدد الحديث عن المعاناة والآلام، نجد **للرواقية**[3] موقفًا آخر، فهي تعتبر السعادة هي الصفاء الداخلي للإنسان من

---

(١) نفس المرجع، ص ٢٠٧.

(٢) نفس المرجع، ص ٢٠٦.

(٣) الرواقية (les Stoïcienes) مذهب في السعادة تأسس في القرن الثالث قبل الميلاد على يد زينون السيتي، وشهد تطورا وانتشارا مع الرواقيين الرومان أمثال (شيشرون وإبيكتات وسينيكا . . .).

جهة، واللامبالاة تجاه الألم والحزن والموت والخوف من جهة ثانية، أي سائر ما يرتبط بالانفعالات ويتنافى مع العقل. فالسعادة عند الرواقيين تتحدد بالفضيلة وليس المتعة أو اللذة، والفضيلة تعني عندهم الانسجام والتوافق مع الطبيعة، ذلك هو الخير الأسمى، أي السعادة(١). لكن كيف يمكن للفضيلة أن تولد السعادة يتساءل **كونت-سبونفيل**. إن هذه السعادة تتحقق في ما يرويه هذا الأخير، في الوعي بالفضيلة، أي فعل الخير. والخير هو في تلبية الرغبة التي هي في متناول الإنسان، أي فعل كل ما هو قادر على فعله. فالحكمة الرواقية تقتضي، حسب كونت-سبونفيل، تحرك الفرد تجاه ما هو قادر على فعله، وتقبل كل ما ليس في متناوله. لهذا فالحكيم، في نظر الكاتب، لا يعترف بالأماني، وهو بالتالي يشعر بالحرية (يفعل كل ما يريد)، لذلك فهو سعيد (كل ما يريد يحدث، بما أنه لا يحدث إلا ما يريده أو ما يفعله). فالتحرر من الأماني يعلم الفرد الإرادة(٢). لا شيء في متناولنا سوى الإرادة، حسب الرواقي. يُعد الحكيم حرا، ليس لأنه تخلى عن الرغبة، بالمعنى المتداول للكلمة، فلأن له رغبات أخرى يستطيع تلبيتها، أي أنه لا يرغب إلا في ما له القدرة على تلبيته. وبما أنه ليست لديه أماني، فهو لا يتخوف من شيء، إنه هادئ بشكل تام، إنها الطمأنينة

(١) COMTE-SPONVILLE.A, DELUMEAU J et FARGE A.; ***La plus belle histoire du bonheur*** op.cit, p. 33.

(٢) *Ibid.* pp. 34-36.

الرواقية (stoicienne l'ataraxie). الأخلاقية الرواقية هي في نفس الوقت مذهب في السعادة: إذا كنت لا ترغب إلا في ما لديك من القدرة على تحقيقه، فإنك ستعيش خيرا، بالمعنى الأخلاقي للفظ. ذلك أنه لا نفعل الشر، بالنسبة للرواقيين إلا إذا كنا نرغب في أشياء ليست في استطاعتنا، مثال المال والسلطة[1].

إن الفكرة التي تجعل «السعادة في مقابل المعاناة»، اعتبرها كونت-سبونفيل حكمة تلقائية وعفوية، تنتشر عند الناس البسطاء عندما يعبرون قائلين بأنهم سعداء بمجرد عدم إحساسهم بالمعاناة إثر فقدان عزيز أو الإصابة بمرض خطير أو نتيجة العيش في بؤس أو قمع ... على هذا المستوى، فالسعادة ليست بالتأكيد فرحا دائمًا أو بهجة خالدة، كما أن المعاناة ليست تلك الحالات الصغيرة لعدم الرضا التي تحدث في الواقع اليومي. إنها بلا شك، الحالات التي تجعل الحياة مؤلمة وتعسة وفظيعة لمدة ليست بالقصيرة[2].

هذا هو سر الاكتفاء بالتعريف الذي يجعل السعادة في مقابل المعاناة. وهو نفس التعريف الذي تبناه كونت-سبونفيل عندما اعتبر السعادة بمثابة الوجه السلبي للمعاناة. حين قال «السعادة هي أن لا نكون تعساء»[3]. وهذا أيضًا هو المعنى الواقعي للسعادة، يضيف

(١) *Ibid.* pp. 36-37.

(٢) COMTE-SPONVILLE. A, In DANINO P. et OUDIN E. ***Petite philosophie des grandes idées- Le bonheur***; op. cit., pp. 9-10.

(٣) COMTE-SPONVILLE. A, DELUMEAU J et FARGE A.; ***La plus belle histoire du bonheur*** op. cit, p. 60.

كونت-سبونفيل، إذ تصبح السعادة نسبية، مرتبطة بالراهن، عبر تجارب واقعية مثل التجول والحب والجنس والصداقة . . . وغير ذلك[١]. لكن ما يجب الانتباه إليه، هو أن القضاء على الآلام لا يمكن أن يتم بسهولة، إذ أن الألم هو جزء من الوجود الإنساني، الذي يتضمن الأفراح والأحزان، السعادة والتعاسة. ولا تنتهي هذه الثنائيات إلا عند الموت. فإذا كانت المعاناة تولد التعاسة، فإن التخفيف من حدة تلك المعاناة قد تحقق قدرا من السعادة. لكن إن كان المقصود من التخفيف هنا هو تلبية بعض الرغبات والحاجات، فإن هذا النمط من التلبية لا يحقق السعادة طالما أنه لا يمكن إشباعه بشكل مطلق، حسب **شوبنهاور** الذي يقول «كل رغبة تولد عن حرمان، عن حالة لا ترضينا، لهذا فهي معاناة مادامت لم تشبع. لذلك فإن كل إشباع فهو نقطة انطلاق لرغبة جديدة»[٢]. لهذا لا يمكن أن نعيش تجربة السعادة، حسب **شوبنهاور**، فهذه الأخيرة ليست واقعية، إذ لا توجد إلا في مخيلتنا، كل سعادة هي أمل ورجاء، وكل حياة هي إذن مخيبة للأمل. ما يمكن أن نعيشه هو الرغبة المتجددة، أي حرمان جديد، بمعنى معاناة جديدة، أي الحرمان من تجربة السعادة.

بعيدًا عن التأويلات الفلسفية الضيقة، التي تتناول السعادة

(١) *Ibid.* p. 66.

(٢) SCHOPENHAUER Arthur, ***Le Monde comme volonté et comme représentation***, Trad. A.Burdeau, PUF، Paris, 1966, p 56.

بمرجعية جماعاتية تعطي الأسبقية للقيم الأخلاقية الجماعية، أو الفردانية الليبرالية التي تؤكد على أولوية الفرد على الجماعة، حيث تحقيق المصالح الذاتية والفردية وإن كانت تنحو نحو المصلحة العامة. فإن السر في لجوء بعض الديمقراطيين الليبراليين إلى إبراز أهمية دور الدولة في الاستجابة لانتظارات وتطلعات المواطنين، يصب في مصلحة الليبرالية نفسها، التي تضع نصب أعينها أولوية الاستقرار الاجتماعي، من أجل قطع الطريق على كل محاولات الاختراق السياسي الاستبدادي، الذي يهدد الأنظمة الليبرالية والديمقراطية على حد سواء. لهذا أصبح وجود دولة الرعاية مقبولًا من لدن الدولة الليبرالية، من أجل القيام بعمليات تصحيحية تحرص على منح حقوق اقتصادية واجتماعية للمواطنين، رغبة في ضمان تحقيق الغايات المنشودة للديمقراطية.

لهذه الأسباب يمكن نقد التصورات الدِّيمقراطية للسعادة التي تدعي القدرة على دمقرطة السعادة، بنفس درجة نقد المواقف اللاعقلانية للسعادة، ذات المشارب المختلفة، الأفلاطونية والماركسية والنفعية، والتي تجتمع في خاصية واحدة، تضفي الطابع اليوطوبي الخيالي على السعادة، خاصة عندما يُقصد بهذه الأخيرة تحقيق الآمال والأحلام، سواء عبر معانقة النموذج المثالي المفقود (الأفلاطونية) أو بالثورة والعنف (الماركسية) أو بتحقيق المصالح الفردية للمواطنين (البرغماتية). في حين أن الدولة الدِّيمقراطية نظام سياسي لا يدعي إمكانية منح السعادة لمواطنيه.

فالسعادة، إن كانت تعني بالنسبة لكل مواطن بلوغ غاياته المنشودة، فهي تظل مسألة شخصية. أما الدولة فلا يمكنها سوى تسطير سياسة عامة هدفها المحدد هو التخفيف من معاناة المواطنين، من خلال تمكينهم من العيش الكريم. إن البحث عن السعادة تظل مسألة شخصية، لكل شخص تمثله الخاص للسعادة، مما يجعلها متروكة للمبادرات الفردية، أما تخفيف المعاناة التي يمكن تفاديها فمن المشكلات السياسية العامة الموكولة للدولة حلها. مهمة الدولة هي وضع السياسة العامة، التي بمقتضاها تتمكن هذه الدولة من إعادة ترتيب للأولويات. وفي تخطيط قائمة الأولويات ينبغي أن يكون المرشد الأساسي هو تجنب المعاناة وليس السعادة، مادامت هذه المعاناة نفسها في حركية وتغير، ذلك أن معاناة اليوم قد لا تكون هي نفسها غدا، وهكذا.

تلك كانت أهم مشكلات الدِّيمقراطية، مشكلة مشروعية وغايات الدولة التي تتبنى الدِّيمقراطية كنظام سياسي للحكم. هل غايتها تحصيل السعادة للمواطنين أم فقط رفع المعاناة عنهم؟ هل الدولة الدِّيمقراطية لديها القدرة على دمقرطة السعادة بالنسبة لجميع المواطنين أم هي مجرد إيديولوجيا تجعل هؤلاء المواطنين يعيشون وهم تحقيق طموحاتهم وآمالهم؟

بمثابة خاتمة

أضفت المقاربة الفلسفية على مفهوم «الدِّيمقراطية» بعدًا نقديًا، فكريًا وعمليًا، وهذا ما جعل الدِّيمقراطية بوصفها تصورات وممارسات حاضرة بقوة في كتابات العديد من الفلاسفة، لدرجة أمكننا القول بأن العقلانية السياسية الفلسفية التي دافعت عن الدِّيمقراطية كنظام للحكم قادرة على الكشف عن مشكلاتها. عقلانية من هذا النوع، ليست غارقة في التأمل والتجريد، بل هي عقلانية ظلت لصيقة بالواقع، عبر تسويغ عقلاني لواقع سياسي محدد المعالم. إن قوة الفلسفة السياسية إذن تأتي من قدرة هذه الأخيرة على إخضاع الدِّيمقراطية للتفكير النقدي عبر الكشف عن أسسها وتجلياتها.

الدِّيمقراطية نظام من المفارقات، وفي ذلك مصداقية الافتراض الذي وجه محتويات هذا الكتاب، فكثيرة هي التصورات الفلسفية السياسية التي انتقدت المعنى الشائع للفظ الدِّيمقراطية، المعنى الذي يدعي منح السيادة للشعب من خلال عبارة «حكْمُ الشعب»، معتبرة هذا التعريف المتداول تعريفا يوطوبيا ومخادعا، شكل أبرز مشكلات الدِّيمقراطية، وهي بالتأكيد ليست

مشكلة التعريف، كما يمكن أن يتبادر إلى الذهن، ولكنها بالأحرى مشكلة التصور والممارسة.

لاشك أن الدِّيمقراطية تمثل قمة العقلانية السياسية، إنها التدبير العقلاني للمجتمع، خاصة عندما ترتبط بدولة تزعم حماية حقوق المواطنين في الحدود التي يسمح بها القانون. تتحول على إثرها الدولة الدِّيمقراطية إلى نظام سياسي يسعى إلى رعاية مصالح الأفراد، عبر تقييد سلطتها بشكل يحول دون تعسف هذه الأخيرة. هكذا يبدو جليا أن الدِّيمقراطية تروم تحقيق التكامل بين متطلبات الفرد ومستلزمات الدولة، مما يجعلها تمثل بحق بديلا عقلانيا عن النموذجين الكلاسيكيين لنظامي الحكم الجمهوري والليبرالي. هنا يبرز الطابع الإشكالي المفارق لدولة ديمقراطية تتأرجح بين دولة الرعاية ودولة الحد الأدنى، بهدف تفعيل الاستقرار السياسي والاجتماعي، في إطار ما يسمى بدولة الحق والقانون، يتداخل فيها الحقوقي بالقانوني، من أجل تحقيق الغايات التي تتوخى الدولة الدِّيمقراطية بلوغها.

إن الروح النقدية للفلسفة استلزمت من فلاسفة السياسة الوعي بمفارقات ونقائص الدولة الدِّيمقراطية، ولعل أبرز عيب في هذه الدولة هو أنها نظام سياسي هش، يظل تحت رحمة الديماغوجيين والشعبويين الطامحين إلى الاستحواذ على السلطة، خاصة عندما يفتقر الشعب إلى الوعي السياسي الكافي، مما يجعله قابلًا للانسياق وراء الدعايات السياسوية. في هذه اللحظات يكون من

الواجب على الديمقراطيين، مثقفين ومناضلين، تحمل مسؤولية المساهمة في التأسيس لتقاليد ديمقراطية، تشيع ثقافة مضادة للانتهازية السياسية، ثقافة تتصدى لأعداء الدِّيمقراطية، وتقطع الطريق أمام كل محاولاتهم الماكرة، والتي تهدف، في كثير من الأحيان، استغلال الدِّيمقراطية من أجل إشاعة أفكار وممارسة سلوكات تتنافى وروح الدِّيمقراطية. ولعل السبب من وراء ذلك هو الطغيان الذي تمارسه الأغلبية أحيانا عندما تنتخب حكومة سياسية، سرعان ما تنقلب هذه الحكومة ضد الدِّيمقراطية نفسها.

ومن ثم يمكن القول بأن الدِّيمقراطية نظام سياسي لا يمثل حقيقة مطلقة، ولا يدعي القدرة على تحقيق العدالة والرفاهية للمواطنين، بل هي نظام سياسي مفتوح على الإصلاح والتحسين. يتأرجح بين دولة الرعاية ودولة الحد الأدنى، نفس التأرجح بين النظامين الجمهوري والليبرالي ... وهذا ما يستلزم منا التحلي بالحذر واليقظة عند تناول مفاهيم من قبيل السيادة الشعبية والحرية والمساواة والعدالة والسعادة والتسامح والعنف ...

تجعل الفلسفة السياسية المهتمين بالشأن السياسي واعين بالمشكلات المطروحة على الدولة الدِّيمقراطية، بعيدا عن كل تصور سياسوي ضيق تدبره إيديولوجيا مناورة أو مخادعة. ذلك أن المشروع الفلسفي السياسي لا ينحصر بالتأكيد، عند السياسة بمعناها الضيق (تجارب وممارسات سياسية)، بل هو التفكير والتأمل في السياسة. وهذا ما حاولنا فعله ونحن نسائل تاريخ

الفلسفة السياسية انطلاقًا من قراءة رواد هذه الفلسفة عبر التاريخ. فتفضيل بعضهم الدولة الدِّيمقراطية ليس معناه، أن هذه الدولة تشكل النموذج المثالي للحكم السياسي العادل، بل لأنها فقط تمثل أفضل أنواع الحكم السائد حتى الآن. إن هذا النوع من التفكير السياسي هو بالضبط ما يحتاجه المحترفون بالسياسة والمهتمون بقضاياها، وهذا ما يمنح لأفكارهم راهنية في الظرف الحالي. فالتركيز على قيم الحرية والمساواة والعدالة والإنصاف والتسامح هو بالضبط ما ينقص الحياة السياسية المعاصرة، والتي وصلت في بعض تجلياتها إلى الأفق المسدود، في ظل استفحال الاحتقان السياسي التي ينخر الجسم الاجتماعي، بين فئات تواقة إلى التغيير وأخرى تنتفع من ممارسات سياسية شرعنها واقع الاستبداد. ومن سمات هذا الواقع، تبرير القمع، واحتكار السلطة، والانقلاب على الدِّيمقراطية والقانون، ومعاملة المواطنين كرعايا خاضعين وتابعين.

الكتاب دعوة إلى التسلح بالحس النقدي، الذي ينمي لدى المواطن الإحساس بالحيطة والحذر تجاه القضايا السياسية، خاصة ونحن نعايش، في الظرف الراهن، عالما مفارقا تنتشر فيه ثقافة العنف والتعصب والكراهية ... سواء باسم الدين أو القبيلة أو القومية أو العرق، كما تشيع فيه ثقافة السلام والتعدد والتسامح ...

إن المسؤولية السياسية الملقاة على عاتق المثقفين هي مسؤولية أخلاقية، مسؤولية التصدي للاستبداد، باعتباره شيئًا سيئًا

أخلاقيًا لا يطاق، إنه يمثل الشر. فالواجب الأخلاقي للسياسيين الفضلاء، إن جاز لنا استعمال هذا النعت، أن يمنعوا استمرارية فساد حكومة مستهجنة، في حدود الإمكانات المتاحة لديهم؛ بالمناقشة، وتقويم الأخطاء، واقتراح الحلول للمشكلات السياسية المطروحة. إذاك سيدرك الحكام بأنهم خاضعون بشكل متواصل لمراقبة مواطنيهم، يأخذون بالحسبان انتقاداتهم. على هذا المستوى تصبح سلطة الحكام مدركة ومنظمة ومقننة، أي مقيدة.



المراجع المعتمدة

١- مراجع باللغة العربية:

- أبيقور، *الرسائل والحكم*، دراسة وترجمة جلال الدين سعيد، دار العربية للكتاب، القاهرة، ١٩٩١.

- أفلاطون، *محاورة الغوجياس*، ترجمة محمد حسن ظاظا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، ١٩٧٠.

- أفلاطون، *الجمهورية*، ترجمة فؤاد زكرياء، دار الوفاء، الاسكندرية، ٢٠٠٤.

- أرسطوطاليس، *السياسة*، ترجمة أحمد لطفي السيد، منشورات الجمل، بيروت، ٢٠٠٩.

- بوبر كارل، *الحياة بأسرها حول لمشاكل*، ترجمة بهاء درويش، منشاة المعارف، الإسكندرية، ١٩٩٨ .

- بوبر كارل، *بحثا عن عالم أفضل*، ترجمة أحمد مستجير، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٩ .

- بوبر كارل، *أسطورة الإطار، في دفاع عن العلم والعقلانية*، ترجمة يمنى طريف الخولي، سلسلة عالم المعرفة،

العدد ٢٩٢، الكويت، ٢٠٠٣.

- بوفريس روني، ***العقلانية النقدية عند كارل بوبر***، ترجمة سعيد بوخليط، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ٢٠٠٩.

-بولانتزاس نيكولاس، ***نظرية الدولة***، ترجمة ميشيل كيلو، دار التنوير، بيروت، ٢٠٠٧.

- تريكي فتحي، ***فلسفة التنوع***، مطبعة النجاح الجديدة، الطبعة الثانية، الدار البيضاء، ١٩٩٢.

- دي كرسبني أنطوني وكينيث مينوج، ***أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة***، ترجمة نصار عبد الله، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٨.

- دي توكفيل ألكسيس، ***الدّيمقراطية في أمريكا***، ترجمة أمين مرسي قنديل، عالم الكتب، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٩١.

- راسل برتراند، أثر ***العلم في المجتمع***، ترجمة صباح صديق الدملوجي، المنظمة العربية للترجمة، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٨.

- روس جاكلين، ***الفكر الأخلاقي المعاصر***، ترجمة عادل العوا، عويدات للنشر والطباعة، لبنان، ٢٠٠١.

- سبينوزا باروخ، ***رسالة في اللاهوت والسياسة***، ترجمة حسن حنفي، مكتبة النافذة، القاهرة، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٥.

- شوفالييه جان جاك، ***تاريخ الفكر السياسي***، ترجمة محمد

عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨٥.

- كانط إيمانويل، ***أسس ميتافيزيقا الأخلاق***، ترجمة محمد فتحي الشنيطي، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٧٠.

- لشهب محمد، ***الفلسفة والسياسة عند هابرماس***، دار النشر النجاح الجديدة، منشورات دفاتر سياسية، المغرب، ٢٠٠٧.

- مونتسكيو شارل، ***روح الشرائع***، الجزء الأول، ترجمة عادل زعيتر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٥٣.

- ميكيافيللي نيقولا، ***الأمير***، ترجمة أكرم مؤمن، مكتبة ابن سينا، القاهرة، ٢٠٠٤.

- هيغل فريدريك، ***العقل في التاريخ***، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، بيروت، ١٩٨٣.

- هيغل فريدريك، ***أصول فلسفة الحق***، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٦.

٢- مراجع باللغة الفرنسية:

- ARADANT Philippe, ***Institutions politiques et droit constitutionnel***, GDJ, Paris, 12̊ é***dition, 2000.***

- ARENDT Hannah. Le systè***me totalitaire***, Ed. Point Politique, Seuil̃ Paris, 1951.

- ARENDT Hannah, Les origines du totalitarisme, Trad. JeanÙloup Bourget, Robert Davreu et Patrick Lé***vy, Ed. Seuil, Paris, 1972.***

- ARON Raymond. Dé***mocratie et totalitarisme***, Ed. Gallimard, Paris, 1965.

- ARON Raymond. Introduction á ***la philosophie politique Ù D***á***mocratie et r***á***volution***, Ed. de Fallois, Paris, 1997.

- BAUDOUIN Jean, La philosophie politique de Karl Popper, PUF. Paris, 1994.

- BEACHLER Jean, Dá***mocraties***, CalmannÙLá***vy, Paris, 1985.***

- BERNERDI Bruno, La dá***mocratie, GF-Flammarion, Paris, 1999***

- BOUENI Martin Edzima, Karl Popper, Epistá*mo-pensáe politique*, Ed. Le Manuscrit, Paris, 2007.

- BRAUD Philippe, Penser l'Etat, Ed. Seuil, Paris, 2004.

- BRUDNY MichelleÙIrè*ne, **Karl Popper, un philosophe heureux***, Ed.Grasset et Fasquelle, Paris, 2002.

- CAMBIER Alain, Qu'est-ce que l'Etat? Vrin, Paris, 2004.

- COMTE-SPONVILLE André, ***Une** éducation **philosophique***, PUF. Paris, 1989.

- COMTE-SPONVILLE.A et DELUMEAU J et FARGE A.; La plus belle histoire du bonheur, Ed. Seuil Paris, 2004.

- CONSTANT Benjamin, De la liberté ***des anciens comparée** á **celle des modernes***, IN De l'esprit de la conquê***te et de l'usurpation, GF-Flammarion, Paris, 1986.***

- DAHL Robert, De la dê*mocratie*, Trad. Monique Berry, Nouveaux Horizons, Paris, 2001.

- DANINO P. et OUDIN E. Petite philosophie des

grandes idê*es- **Le bonheur*** ; Eyrolles, Paris, 2010.

- DELACAMPAGNE Christian, La philosophie politique aujourd'hui, Ed. Seuil, Paris, 2001.
- ENGLES.F. L'Origine de la famille, de la propriê*t*ê ***privêe et de l'Etat***, Trad. J.Stern, Ed. sociales, Paris, 2004.
- FERRY Luc, Qu'est-ce qu'une vie heureuse? Ed. Grasset et Fasquelle, Paris, 2002.
- FUKUYAMA Francis, La fin de l'histoire et le dernier homme, Trad. Canal Denis-Armand, Flammarion, Paris, 1992.
- HABERMAS Jurgen, Droit et dê***mocratie***, Trad. Rainer Rochlitz et Christian Bouchindhomme, Ed. Gallimard, Paris, 1997.
- HOBBES Thomas, Le Citoyen ou les fondements de la politique, Trad. S. Sorbiè***re, GF- Flammarion, Paris, 1982.***
- HOBBES Thomas. Lè***viathan***, Trad. F.Tricaud, Sirey, Paris, 1971.

- HOLEINDRE, J.V et autres, La Dè*mocratie histoire thèories pratiques*, Ed. Sciences humaines, Auxerre, 2010.

- KANT Emmanuel, Vers la paix perpÕtuelle, Trad. F.Proust, GF-Flammarion, Paris, 1991.

- KANT Emmanuel, Thè*orie et pratique*, section II, Trad. F. Proust, Paris. GF-Flammarion, 1994.

- KANT Emmanuel, Doctrine de droit, Vrin, Paris, 2011.

- KELSEN Hans, La dé*mocratie, sa nature, sa valeur*, Trad. C. Einsenmann, Sirey, Paris, 2004.

- LEFORT Claude.; L'Invention dé*mocratique*, Librairie Fayard, Paris, 1994.

- LEVIÙSTRAUSS Claude, Race et histoire, Gallimard, Paris, 2009.

- LOCKE John. Essai sur l'entendement humain, Trad. Pierre Coste, Classiques de la philosophie, Paris, 2009.

- LOCKE John. Traité *du gouvernement civiĩ Trad. D.*

Mazel, Flammarion. Paris, 1992.

- MANENT Pierre, Enquê*te sur la démocratie*, Gallimard, Paris, 2007.
- MARX Karl, La Question juive, Trad. J-F. Poirié, Ed. Broché, Paris, 2006.
- MILL John Stuart. De la liberté, Trad. Laurence Lenglet, Ed. Folio Essais, Paris, 1990.
- NADEAU Christian, Justice et dé*mocratie*, Les Presses de l'Université ***de Montréal, Montréal, 2007.***
- OZER Atila, L'Etat, Ed. GF-Flammarion, Paris, 1998.
- POPPER Karl, La socié*té **ouverte et ses ennemis, t1***, Trad. J. Bernard et P.Monod, Ed. du Seuil, Paris, 1979.
- POPPER Karl, La socié*té **ouverte et ses ennemis, t2***, Trad. J. Bernard et P.Monod Ed. du Seuil, Paris, 1979.
- POPPER Karl, La Quê*te **inachevée, Trad.***

R.Bouveresse, Calmann-Lévy, Paris, 1981.

- POPPER Karl, Conjectures et ré*futations, Trad. MichèlleÙIrène et Marc B. de Launay, Payot, Paris, 1985.*

- POPPER Karl, La leç*on de ce siècle*, Trad. J. Henry et C.Orsoni, Ed. Anatolia, Paris, 1993.

- POPPER Karl et CONDRY John, La té*lévision*¤ *un danger pour la démocratie, Trad. C. Orsoni, Ed. Anatolia, Paris, 1994.*

- POPPER Karl, Etat paternaliste ou é*tat minimal, Remarques théoriques et pratiques sur la gestion de l'Etat démocratique, Trad. Corinne Verdan-Moser, Ed. de l'Air, Paris, 1997.*

- RAWLS John, La thé*orie de la justice*, Trad. C.Audard, Ed. Seuil, Paris, 1997.

- RAWLS John, Justice et dé*mocratie*, Trad. C.Audard, Ed. Seuil, Paris, 1993.

- ROUSSEAU JeanÙJacques. Du contrat social, LGF- Les Classiques de la philosophie, Ed. 15, Paris, 1992.

- SCHOPENHAUER Arthur, Le Monde comme volonté ***et comme représentation***, Trad. A.Burdeau, PUF, Paris, 1966.

- STRAUSS Leo, Qu'est-ce que la philosophie politique?, Trad. Olivier Sedeyn, Quadrige, PUF, Paris, 2010.

- THUCYDIDE, La guerre du Pé***loponn***è***se, Trad. J.Voilquin, Ed.Flammarion, Paris, 1966.***

- TOURAINE Alain, Qu'est-ce que la dè***mocratie?*** Ed. Fayard, Paris, 1994.

- TRAVERSO Enzo, Le Totalitarisme, Ed. Seuil, Paris, 2001.



سلسلة: دراسات صناعة البحث العلمي

(١) مراكز البحث العلمي في الوطن العربي (الإطار المفاهيمي- الأدوار)
خالد وليد محمود .... $ 5

(٢) مراكز البحث العلمي في إسرائيل
د. عدنان عبد الرحمن أبو عامر .... $ 6

(٣) مراكز البحث الأمريكية ودراسات الشرق الأوسط بعد ١١ سبتمبر
د. هشام القروي .... $ 6

(٤) مراكز الفكر والأبحاث والدراسات في الهند (دراسة تقويمية)
د. أيمن طلال / د. وائل أبو حسن .... $ 7

(٥) التعليم والبحث العلمي ومراكز التفكير الاستراتيجي في تركيا
علي حسن باكير .... $ 4

سلسلة: قراءات في الخطاب الشرعي

(١) الخطاب المقاصدي المعاصر.. مراجعة وتقويم
د. الحسان شهيد .... $ 8

(٢) الأبعاد النفسية والاجتماعية في النظر الفقهي
د. إلهام عبد الله باجنيد .... $ 5

(٣) إصلاح الفقيه.. فصول في الإصلاح الفقهي
د. هيثم بن فهد الرومي .... $ 8

(٤) حجاب الرؤية.. قراءة في المؤثرات الخفية على الخطاب الفقهي
عبد الله بن رفود السفياني .... $ 6

(٥) الإسلام الممكن
ماهر بن محمد القرشي .... $ 8

(٦) حركة التصحيح الفقهي
ياسر بن ماطر المطرفي .... $ 16

(٧) النظر الفقهي في المعاملات المعاصرة
عبدالله بن مرزوق القرشي .... $ 8

(٨) تجديد فقه السياسة الشرعية
د. خالد بن عبد الله المزيني .... $ 5

(٩) الفقه الارتيادي.. نظرات في الفقه المستشرف للمستقبل
د. هاني بن عبد الله الجبير .... $ 4

(١٠) الخطاب الوعظي.. مراجعة نقدية لأساليب الخطاب ومضامينه
د. عبد الله بن رفود السفياني .... $ 12

سلسلة: دراسات في الحالة الإسلامية

(١) اختلاف الإسلاميين
أحمد سالم .... $ 14

(٢) مراجعات الاسلاميين.. دراسة في تحولات النسق السياسي
بلال التليدي .... $ 11

(٣) جدل الإسلاميين
د. عبد القدوس أنحاس .... $ 9

(٤) الإسلاميون ومراكز البحث الأمريكية.. دراسة في أزمة النموذج المعرفي
بلال التليدي .... $ 11

(٥) التكفير عند جماعات العنف المعاصرة.. نقد المقولات التأسيسية
إبراهيم بن صالح العايد .... $ 13

(٦) صورة الإسلاميين على الشاشة
أحمد سالم .... $ 12

سلسلة: تاريخ الفكر الفلسفي الغربي.. قراءة نقدية

(١) في دلالة الفلسفة وسؤال النشأة
د. الطيب بوعزة .... $ 10

(٢) الفلسفة اليونانية ما قبل السقراطية
د. الطيب بوعزة .... $ 13

(٣) فيثاغور والفيثاغورية.. بين سحر الرياضيات ولغز الوجود
د. الطيب بوعزة .... $ 13

سلسلة: دراسات الاختلاف والحوار والتعايش

(١) تجربة الحوار الثقافي مع الغرب.. قراءة تقويمية ونموذج مقترح
د. محمد جبرون .... $ 6

(٢) صناعة الآخر.. المسلم في الفكر الغربي المعاصر
د. المبروك الشيباني المنصوري .... $ 11

(٣) التعددية الدينية والإثنية في مصر.. دراسة في طبيعة العلاقات والتفاعلات
د. محمد توفيق توفيق .... $ 11

(٤) فلسفة الاجتماع في الشريعة الإسلامية.. دراسة تأصيلية
ماهر بن محمد القرشي .... $ 11



سلسلة دراسات شرعية

(١) نظرية التجديد الأصولي
د. الحسان شهيد .... $ 8

(٢) إشكالية الإعذار بالجهل في البحث العقدي
سلطان بن عبدالرحمن العميري .... $ 12

(٣) مبدأ اعتبار المآل في البحث الفقهي
د.يوسف بن عبدالله حميتو .... $ 12

(٤) الخلاف العقدي في باب القدر
د. عبدالله بن محمد القرني .... $ 5

(٥) إشكالية الحيل في البحث الفقهي
عبد الله بن مرزوق القرشي .... $ 14

(٦) علاقة علم أصول الفقه بعلم المنطق
وائل بن سلطان الحارثي .... $ 14

(٧) مرتبة العفو.. قراءة أصولية تحليلية في ضوء موافقات الشاطبي
جميلة تلوت .... $ 8

(٨) معالم منهج البحث الفقهي عند ابن دقيق العيد
د. عادل بن عبد القادر قوته .... $ 11

(٩) تقييد المباح.. دراسة أصولية
د. الحسين الموس .... $ 12

(١٠) نظرية الإلزام.. إلزامات ابن حزم للفقهاء
د. فؤاد بن يحيى الهاشمي .... $ 12

(١١) المنهج النقدي عند المحدثين وعلاقته بالمناهج التاريخية
د. عبد الرحمن بن نويفع السلمي .... $ 9

سلسلة دراسات فكرية

(١) فلسفة الثورات العربية
سلمان أبو نعمان .... $ 6

(٢) الإسلاميون والربيع العربي
بلال التليدي .... $ 8

(٣) صناعة الواقع.. الإعلام وضبط المجتمع
محمد علي فرح .... $ 12

(٤) ثلاث رسائل في الإلحاد والعلم والإيمان
عبد الله بن سعيد الشهري .... $ 11

سلسلة حوارات نماء

(١) حوارات ما بعد الثورة
مركز نماء للبحوث والدراسات .... $ 6

(٢) التشيع في أفريقيا
لجنة تقصي الحقائق (اتحاد علماء المسلمين) $ 18

سلسلة تجارب

(١) التجربة اليابانية.. دراسة في أسس النموذج النهضوي
سلمان بونعمان .... $ 6

(٢) التجربة النهضوية التركية
محمد زاهد جول .... $ 6

(٣) التجربة النهضوية البرازيلية.. دراسة في النموذج التنموي ودلالاته
صدقة محمد محمود .... $ 12

(٤) التجربة النهضوية الألمانية
د. عبد الجليل أميم .... $ 7

(٥) حكاية التنمية.. حكايات حكمية من جنوب شرق آسيا عن التنمية المستدامة
ترجمة/ د. أبو بكر أحمد باقادر .... $ 8

(٦) من التجزئة إلى الوحدة.. قراءة في التجارب الغربية والعربية
د. خالد شيات .... $ 11

سلسلة مراجعات في الفكر العربي المعاصر

(١) إمكان النهوض الإسلامي
د. محمد جبرون .... $ 7

(٢) القراءات المعاصرة والفقه الإسلامي.. مقدمات في الخطاب والمنهج
عبد الولي بن عبد الواحد الشلفي .... $ 14

(٣) العلمانيون في تونس
د. محمد الرحموني .... $ 8

(٤) النقد الذاتي في الفكر العربي
د. محمد الرحموني .... $ 7

(٥) الحداثة الفكرية في التأليف الفلسفي العربي المعاصر
د. عبد الرحمن اليعقوبي .... $ 12

(٦) النهضة اللغوية وخطاب التلهيج الفرنكفوني.. في نقد الاستعمار الجديد
سلمان بونعمان .... $ 10

كتب أخرى

(١) تنبيه المراجع إلى تأصيل فقه الواقع
الشيخ عبدالله بن بيه $ 6

(٢) أوراق صحفية
أ.د/ الشريف حاتم بن عارف العوني ..... $ 12

(٣) اعتدال آل البيت
أ.د/ الشريف حاتم بن عارف العوني ..... $ 2

(٤) فيس بوكيات
أ.د/ الشريف حاتم بن عارف العوني ..... $ 12

مركز نماء للبحوث والدراسات
Namaa Center for Research and Studies
نماء وانتماء